


SE TAIRE
FAIRE

# LA PHILOSOPHIE

DE

# VICTOR COUSIN

PAR

CHARLES SECRÉTAN

PARIS

GRASSART, LIBRAIRE-ÉDITEUR
2, RUE DE LA PAIX

AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE
RUE CUJAS, 9

1868

# LA
# PHILOSOPHIE DE VICTOR COUSIN

La philosophie de Cousin, mélange d'analyse écossaise et d'hypothèse allemande, éclata en 1828, sous le ministère Martignac. Elle subit des changements considérables durant le règne de Louis-Philippe, sans perdre l'influence que lui assurait la centralisation de l'instruction publique en France; elle fait encore aujourd'hui le fond des croyances universitaires. Ce titre seul d'avoir duré près d'un demi-siècle, d'avoir imprimé sa forme à plusieurs générations en France et dans les pays soumis à l'ascendant français, lui assure une place dans l'histoire. En attendant l'histoire, dont l'heure n'est pas encore venue, je voudrais indiquer les points principaux de cet enseignement, et caractériser l'état dans lequel il a laissé la pensée. Je vis à l'écart, je n'ai parlé à Victor Cousin que deux fois en ma vie, je ne songe pas à le peindre. Je ne toucherai ni à l'homme, ni à l'orateur, qui expliquent pourtant bien des choses. Je n'essayerai pas même de louer l'écrivain, sur lequel mon sentiment n'est pas tout à fait d'accord avec l'opinion courante. C'est une aventure de la raison impersonnelle que je veux raconter. Je vais droit au fait. Bien que ce procédé soit depuis longtemps passé de mode, ceux que le sujet intéresse m'en sauront gré. Mais pour apprécier cette philosophie, il faut la placer d'abord en son lieu.

## I. — LA PHILOSOPHIE MODERNE AVANT COUSIN.

La philosophie des peuples modernes résulte d'une réflexion volontaire sur leurs croyances antérieures, c'est-à-dire sur leur religion. Mais cette religion est elle-même d'une date relative-

ment assez récente : elle naît au moment où, puissante encore, la civilisation de l'antiquité penche déjà sur l'horizon. Un grand mouvement philosophique l'avait précédée. Ses docteurs s'assirent à l'école des sages de la Grèce ; ils empruntèrent leur langue pour exprimer les choses de l'esprit, ils s'armèrent de leur dialectique, d'abord pour résister aux attaques de leurs héritiers, puis surtout dans le but de s'expliquer eux-mêmes les rapports obscurs et sublimes qui donnent à l'histoire évangélique une portée universelle, et dont l'intelligence permettrait de trouver dans le christianisme ce qu'ils y cherchaient : l'universelle vérité. Les hérétiques sont des philosophes, les Pères orthodoxes le sont tous aussi plus ou moins ; quelques-uns en ont pris le titre ; on trouve dans leur nombre et de grands érudits et même des penseurs originaux. L'histoire des dogmes chrétiens est inséparable de l'histoire de la philosophie, parce que la philosophie, contre laquelle se dirigent leurs formules, n'en concourt pas moins pour une part considérable à leur élaboration. Aussi, M. Henri Ritter, cet Allemand qu'on critique volontiers et qu'on a tant mis à profit, consacre-t-il à la philosophie des Pères de l'Eglise plusieurs volumes de sa grande histoire.

Des matériaux d'origine aryenne et païenne entrèrent ainsi dans la construction de la doctrine chrétienne telle qu'elle sortit des conciles œcuméniques, telle qu'elle est restée commune aux grandes fractions de la chrétienté.

Le moyen âge trouva cet édifice debout, quoique inachevé. La culture littéraire était alors absolument concentrée dans le clergé, dont la constitution hiérarchique était à peu près complète. Lorsque l'Europe eut retrouvé le peu d'ordre, le peu d'aisance nécessaires pour des travaux intellectuels suivis, la curiosité scientifique se reprit à la religion, qui dans le domaine de l'esprit subsistait seule, qui formait l'unique lien social, et qu'il s'agissait de faire passer dans les mœurs des nations baptisées. Préciser les dogmes encore flottants, les coordonner systématiquement, en développer les conséquences de manière à répondre aux questions qui se posaient d'elles-mêmes à des intelligences avides de savoir, démontrer à la raison la vérité du christianisme et fonder l'autorité de l'Eglise, telle fut la première tâche de la Scolastique. La distinction entre la philosophie et la théologie n'était alors qu'une tradition vague, relative bien moins à la différence des objets, qu'à la différence des sources. On tenait la foi pour une expérience intérieure, et les données de cette expérience formaient la matière choisie de la réflexion. C'est le christianisme qu'il s'agissait de comprendre dans sa totalité, dans son intimité, et cette intelligence du christianisme était

l'idéal de la philosophie. C'est par le raisonnement que saint Anselme croit établir la nécessité d'un divin sacrifice pour payer à Dieu la dette de l'humanité, et nous ne saurions mieux exprimer ce qui faisait alors le but et l'ambition de la science que dans les termes mêmes de cet illustre prélat : *Negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus, intelligere*[1].

L'opposition de l'ordre naturel et de l'ordre de la grâce commence à se dessiner après l'introduction d'Aristote et de la philosophie arabe, dont la tendance générale est de représenter l'homme comme entièrement passif dans l'acquisition des connaissances spirituelles, qu'il reçoit par une infusion d'en Haut, lorsqu'il s'est détaché suffisamment de la matière. L'idée du surnaturel, dans le sens d'un inintelligible qu'il faut recevoir sur l'attestation de l'autorité, apparaît alors chez saint Thomas. Elle est étrangère aux autres grands docteurs du treizième siècle; les mystiques ne la connaissent point ; Duns Scot la repousse avec une extrême énergie. Mais la doctrine de saint Thomas semblait d'un accès plus facile, elle était plus favorable à la domination de l'Eglise, elle reçut la sanction de l'autorité visible et finit par prévaloir. Pendant cette troisième barbarie qui signale la décadence du moyen âge, une nouvelle définition de la philosophie obtint l'assentiment de la majorité. Ce n'est plus l'intelligence de la foi, au contraire, c'est l'ensemble des vérités que l'esprit humain peut atteindre en dehors de la foi. Cette nouvelle position convenait aux pouvoirs spirituels, qui voulaient placer leurs décrets au-dessus de tout examen, non moins qu'aux penseurs détachés des doctrines religieuses. A l'un des extrêmes elle assurait le présent, elle livrait l'avenir à l'autre. On aperçoit, du reste, aisément qu'elle introduisait l'artificiel, le convenu, la fiction légale dans le domaine de la vérité. Qu'est-ce que la raison sans la tradition? Qu'est-ce qu'un esprit sans antécédents, sans histoire? — Une fiction ou une illusion, rien de plus. En réalité ce n'est pas la raison naturelle et la révélation surnaturelle qui se séparaient; c'étaient les deux traditions que la pensée chrétienne avait essayé de fondre sans y réussir, la religion historique et la spéculation païenne.

L'autorité d'Aristote est légalement proclamée en philosophie, il est défendu de s'en écarter dans l'enseignement public. C'est encore, on le comprend assez, l'intérêt de la doctrine religieuse qui suggère cette combinaison. Désespérant d'obtenir une philosophie qui la légitime tout entière en en rendant compte,

[1] *Cur Deus Homo,* l. I, c. II.

on veut au moins en avoir une qui ne la contredise pas. On s'essaye à dresser le tableau des vérités démontrables, et l'on en fait la part de la raison; le reste est article de foi, c'est le surnaturel, c'est la théologie. La raison creuse les fondements sur lesquels l'Eglise élèvera ses piliers et ses ogives. Mais le péripatétisme, à quelques transformations qu'il eût été soumis par les docteurs catholiques, ne se prêtait pas à un tel emploi; disons mieux, le départ entre les deux ordres de vérités est impossible de sa nature. Les discordances deviennent toujours plus aigres. Et bientôt l'on enseigne que la même thèse peut être vraie en philosophie et fausse en théologie, maxime ironique dont l'admission supposerait un état de l'esprit où la notion même de vérité s'est évanouie. Mais la foi d'autorité conservait encore tant de puissance sur certains esprits, qu'en appuyant sur l'incompatibilité de la philosophie et de la doctrine de l'Église, c'est la philosophie qu'ils pensaient discréditer.

Cependant la philosophie émancipée ainsi sous contrôle, s'émancipa bientôt tout à fait. Elle s'efforça de former un corps de doctrine des points abandonnés à son examen et de se constituer en opposition aux croyances de l'Eglise, dans la forme et dans la mesure que la prudence lui permettait. La restauration des études grecques mit cette opposition en pleine lumière. Les péripatéticiens hellénistes de la Renaissance prirent plaisir à faire ressortir les contradictions trop manifestes entre le christianisme et cette théorie, dont l'éternité du monde et la négation de toute intervention de Dieu dans le monde sont les points fondamentaux. Ailleurs, des esprits religieux puisaient dans les textes de Platon et de Plotin les matériaux d'une nouvelle scolastique assez analogue au fond à l'ancienne : on renouvelait toutes les écoles de la Grèce en les accommodant plus ou moins à l'esprit nouveau. On ne pouvait pas encore se passer de maîtres et de modèles, mais on choisissait parmi les anciens le maître qu'on voulait imiter. L'ivresse de l'antique beauté, la passion des élégances latines, le mépris des formes barbares, le spectacle des guerres de religion, des saints bûchers et des saints massacres, la corruption des prêtres, l'ardeur des sens, la haine du joug, tout excitait à la révolte contre l'Eglise, contre la science de l'Eglise et contre le christianisme, que les Réformateurs eux-mêmes ne dégageaient qu'à demi des alliances adultères, des solidarités compromettantes et de l'immense confusion.

La révolution graduelle dans la manière de concevoir le système de l'Univers qui se rattache au nom de Copernic, favorisa puissamment l'œuvre de destruction commencée. On n'oubliera point les décrets rendus contre le mouvement de la terre par l'autorité

romaine infaillible. Reproduit jusqu'à satiété, un tel argument ne perdra jamais sa force. Et l'infaillibilité romaine n'est pas seule en cause. Pour un esprit cultivé, qui ne confond point le rôle de la raison et celui de l'imagination, pour le cœur mûri qui sent la distance entre l'ordre matériel et l'ordre moral, il importe assurément fort peu que sa demeure soit le centre et le chef d'un monde limité ou qu'elle soit un atome imperceptible emporté dans l'espace infini. Il ne trouve pas moins la loi morale vivante en lui-même, c'est-à-dire Dieu; il n'en a pas moins le sentiment et de sa grandeur et de sa misère; esclave de ses passions, il n'a pas moins soif d'affranchissement; il n'adore pas moins la divine sainteté dans ce frère hébreu qui a osé dire : je suis la Porte, et qui, mourant d'un cruel supplice, a prétendu mourir pour lui. Loin de redouter ce qui agrandit les horizons de la pensée, il l'appelle. Il lui plaît que l'espace infini soit peuplé d'êtres moraux, il ne demande pas ce qui s'est passé dans ces mondes, il sait que l'amour est plus grand que l'espace, et que Dieu est Dieu partout. Mais il ne s'agit pas d'un christianisme épuré par la méditation, élargi par les réflexions mêmes que les découvertes de la science ont suggérées depuis trois siècles ; il s'agit du christianisme tel qu'il se présentait aux masses dans un moment donné de l'histoire. Il s'agit d'esprits chez lesquels l'imagination est beaucoup plus puissante que la raison, et qui ne comprennent point que pour des motifs légitimes on puisse estimer une chose vraie, sans se représenter de quelle manière et sous quelle forme elle s'est passée. De tels esprits, il y en a chez les chrétiens comme parmi les incrédules, parmi les savants comme parmi les ignorants. A l'occasion on se fait gloire d'être de ces esprits-là. On décore du nom de sens commun ou de clarté d'intelligence cette ignorance de soi-même et cette intempérance d'affirmation. Pour ces entendements faits tout d'une pièce, c'étaient des objections redoutables que celles-ci: « l'Eglise (et la Bible) ne nous représente pas le monde visible tel qu'il est, » ou bien, ce qui semble porter plus loin : « comment croire que « Dieu se soit incarné et qu'il ait souffert *uniquement* pour les « habitants d'un grain de poussière imperceptible au milieu des « mondes infinis qu'il a créés? » L'adverbe que je souligne est un sophisme, mais il perce les dogmatiques qui prétendent savoir. Ainsi tout semblait conspirer pour l'avénement d'une métaphysique antichrétienne. Celle-ci se produisit en effet, mais sans réunir d'abord un très-grand nombre de suffrages. Deux raisons principales expliquent à nos yeux ce retard : l'une, c'est que le christianisme, ravivé, purifié par la grande secousse de la Réforme, chez les catholiques aussi bien que chez les protestants,

conservait encore son empire sur beaucoup de savants et de penseurs ; l'autre, c'est que par l'effet de mille causes, au premier rang desquelles il faut compter précisément Copernic, Képler et Galilée, l'esprit scientifique tendait à délaisser toute cette philosophie première, tout ce domaine de l'invisible dans lequel il se débattait depuis tant de siècles, pour se concentrer presque exclusivement sur le problème de la science au sens des modernes : l'explication générale des phénomènes de l'ordre sensible.

La signification du mot philosophie va changer de nouveau conformément à cette inflexion du courant de la pensée. Ce n'est plus ni la démonstration de la foi, ni ce que la raison peut apprendre sans le secours de la foi sur le principe de l'être et sur les lois des intelligences, c'est la science du monde, c'est l'explication des phénomènes sensibles, c'est la cosmologie, c'est la physique considérées dans leur ensemble et rapportées autant que possible à leurs dernières raisons.

Bacon a salué l'avénement des sciences naturelles, qui l'intéressent principalement au point de vue de leurs applications utilitaires ; il a recommandé judicieusement, peut-être un peu tard, de les étudier en instituant des expériences plutôt qu'en déduisant les conséquences logiques de propositions générales douteuses. Il a suggéré des perfectionnements à la méthode inductive où personne n'a rien compris, ce qui lui a valu chez les observateurs une immense réputation de philosophe, et chez les raisonneurs le renom d'un très-grand savant. Quant aux auteurs des grandes découvertes de cette glorieuse époque, ils ne doivent pas leurs inventions au hasard ; ils ont trouvé parce qu'ils cherchaient, et ils cherchaient sous l'empire des idées où les portait la culture philosophique de leur temps. Si Copernic renonce au système astronomique de Ptolémée, ce n'est pas qu'il le trouve en contradiction avec les apparences célestes ; c'est, nous dit-il, parce qu'il manque de simplicité, et que les voies de Dieu sont des voies simples. Galilée pose en règle de méthode absolue, dans la construction des hypothèses scientifiques, de s'arrêter toujours au plus simple. Il s'en réfère à la philosophie pour la justification de cette maxime.

Une pensée toute semblable inspira Descartes. Né géomètre, il veut comprendre le monde en géomètre. Il lui faut démolir la science et la reconstruire à neuf, depuis le fondement, non que tout soit méprisable dans la tradition, mais parce que la science doit être une. Faisons donc table rase ; mettons en question tous les jugements que nous avons portés jusqu'ici ; doutons même qu'il existe quoi que ce soit. En débarrassant ainsi le terrain de tous les matériaux accumulés par les âges, Descartes a véritable-

ment commencé la science moderne et recommencé la philosophie, dont le propre est de ne rien supposer avant soi. Douter de tout ; le puis-je ? — Non ; je ne puis douter que je doute ; je ne puis mettre en question le fait de ma pensée, et dans la certitude de ma pensée est comprise la certitude de mon existence, comme être pensant. Voici une première vérité certaine ; mais la philosophie, c'est-à-dire l'explication des phénomènes, ne saurait partir de là. La science que Descartes réclame, c'est la science des effets par leurs causes. Il faut donc s'élever de la connaissance du moi pensant, la première dans l'ordre chronologique, à la vérité première dans l'ordre réel, c'est-à-dire au principe qui fait que les choses sont. Et pour y procéder sûrement, il faut déduire de la vérité première en date un critère d'après lequel nous puissions apprécier la vérité première en soi. Ce critère, c'est l'évidence. Nous n'avons d'autre preuve de notre propre existence comme être pensant que l'évidence. Tout ce que nous apercevrons en nous-même avec une évidence égale sera donc aussi certain que notre propre existence, et toutes les propositions qui se présenteront comme des conséquences évidentes de vérités certaines seront certaines pareillement. Telle est la méthode de Descartes ; c'est la méthode déductive, le raisonnement, une fois le premier principe établi.

Le premier principe c'est Dieu. Descartes trouve en lui-même l'idée d'un être parfait dont son esprit borné ne saurait être l'auteur ; cette idée de Dieu ne peut avoir que Dieu pour origine : elle implique d'ailleurs immédiatement l'existence comme une de ses perfections. Ainsi Dieu est.

Le vrai principe une fois posé, la philosophie, au vrai sens cartésien, commence. Il s'agit de déduire les effets de leur cause, c'est-à-dire de présenter la science du monde dans son ensemble comme résultant des attributs divins. L'objet essentiel de Descartes était le monde physique, et c'est à lui qu'il consacre désormais tous ses efforts. Et d'abord, l'existence même de ce monde nous est attestée par la véracité de Dieu. Nous ne saurions douter de nos représentations, mais nous doutons qu'elles possèdent un objet réel hors de nous. Cependant, il est si naturel de croire à cet objet que si cette opinion nous trompe, on peut dire que nous sommes organisés pour l'erreur, supposition que la croyance en Dieu rend inadmissible. Les limites du monde sensible et sa définition nous sont fournies par le critère immédiat de la vérité, l'évidence, dont le maître fait ici un emploi que plusieurs ont jugé depuis exorbitant. Il estime que, dans l'acte de la pensée, nous percevons non-seulement notre existence, mais notre essence. Je suis le sujet de la pensée et rien autre ; et comme

dans cette pensée je ne trouve aucun rapport avec l'étendue, l'esprit est inétendu.

De même, ce que je conçois clairement et distinctement dans les choses sensibles, c'est l'étendue; donc l'étendue constitue l'essence même des choses sensibles, la définition de la matière, et nous avons ainsi deux substances créées parfaitement séparées, la chose pensante, qui n'a rien de commun avec l'étendue, et la chose étendue, qui n'a rien de commun avec la pensée. Quoique cette division, tout à fait capitale, ne procède pas de l'idée de Dieu, cependant Descartes sent le besoin de l'y rattacher, pour observer au moins l'apparence de l'ordre qu'il s'était prescrit, et il la présente comme une conséquence nécessaire de la toute-puissance divine. Ensuite, abandonnant désormais la considération de la substance pensante, il déduit de l'immutabilité divine les lois générales du mouvement: savoir, que la quantité du mouvement reste toujours la même dans l'univers, qu'un corps reste naturellement dans le même état, que tout corps se meut naturellement en ligne droite, enfin qu'un corps qui en choque un autre perd autant de mouvement qu'il en donne. De là, supposant le mouvement une fois imprimé à l'uniforme étendue, Descartes établit géométriquement les divisions qui doivent s'y produire, les centres de rotation qui se constituent; bref, tout son système de physique générale et d'astronomie. Il reconnaît l'obligation de pousser cette déduction jusqu'à la formation des animaux et des plantes; mais désespérant d'y réussir, il accepte le hiatus; il prend la machine humaine toute construite pour en expliquer les fonctions comme un effet purement mécanique de la chaleur dont le cœur est le foyer. C'est ici que nous devrions, semble-t-il, retrouver la pensée. Dans son *Traité des Passions de l'Ame*, Descartes a abordé, en effet, des matières qui semblent relever de l'observation psychologique, ou tout au moins exiger son concours; mais il les traite exclusivement en naturaliste, ou plutôt en physicien. C'est la dernière application de sa mécanique, et l'on y chercherait vainement une trace de ce qu'on a appelé l'observation des faits de conscience. Il est assez visible que la séparation absolue de la matière et de l'esprit, tout comme l'identification absolue de la matière et de l'étendue, ont été suggérées à Descartes par l'intérêt de l'œuvre même qu'il projetait, l'explication purement mécanique et mathématique des phénomènes de la nature. Et Descartes ne manquait pas de raisons pour confondre ce dessein avec l'intérêt de la science elle-même. Cette marche, à supposer qu'elle aboutît, serait, en effet, la seule qui permît d'arriver aux effets par les causes et de les expliquer complétement, parce que l'étendue,

dont nous portons l'image exacte en nous-même, est en effet l'élément intelligible de l'ordre sensible. Tout expliquer par l'étendue, c'était rendre tout intelligible et transparent. Voilà ce qu'il y avait de grand dans la pensée cartésienne, et c'est bien là ce qui en est resté. En dépit des objections les plus puissantes, la science ne cesse pas de poursuivre la solution mécanique du problème de la vie, parce qu'expliquer mécaniquement, c'est expliquer.

La suite de ce travail montrera combien il importait de marquer d'un crayon précis les lignes maîtresses de Descartes.

Cette philosophie eut un brillant succès et conserva son crédit aussi longtemps que le système des tourbillons parut rendre compte des phénomènes. Cependant son indépendance et sa rigueur d'enchaînement étaient plus apparentes que réelles. En limitant le doute préalable aux jugements, tout en conservant les idées dont ces jugements se composent, Descartes conservait en réalité la tradition. L'idée de Dieu qui sert de base à ses preuves de l'existence de Dieu est un produit de la tradition. Ces preuves ne valent que dans la mesure où l'idée problématique est telle que l'esprit la trouverait nécessairement en lui-même, sans pouvoir en faire abstraction. Or, le seul trait de l'idée cartésienne de Dieu qui possède véritablement ce caractère est celui qui forme la définition cartésienne de la substance : l'être existant par soi-même. Le Dieu dont l'existence est prouvée par Descartes, le seul sur lequel il lui soit logiquement permis de s'appuyer; c'est donc la substance, et Spinosa se montre, quoi qu'on en ait dit, le légitime héritier de Descartes, lorsqu'il inscrit au front de sa métaphysique la définition cartésienne de la substance, et qu'il en dégage le panthéisme. Ce panthéisme était en germe dans les dogmes cartésiens les moins suspects, dans l'opposition sans merci de la chose pensante et de la chose étendue. L'action d'une pensée sur une machine et l'action d'une machine sur une pensée ne se laissant point concevoir, les disciples de Descartes se refusèrent unanimement à les admettre; ils se déchargèrent des rapports de l'âme et du corps sur l'infatigable activité du Dieu tout-puissant, qui fait mouvoir le corps quand l'âme veut et qui informe l'âme quand le corps est touché. Suivant cette célèbre hypothèse, Dieu devient, on le voit, l'agent unique ou à peu près. L'activité de la créature, et par conséquent l'être de la créature s'absorbent dans l'être et dans l'activité du Créateur.

Cette annihilation des êtres particuliers est consommée en Spinosa, qui ne connaît plus que la substance infinie et ses modes. Vous et moi, nous sommes des modes. Mais qu'est-ce qu'un mode? — C'est une affection passagère de la substance.

Et qu'est-ce qu'une affection? — C'est une détermination, c'est une négation; car, aux termes exprès de Spinosa, toute détermination est négation. Pour lui, cependant, la substance infinie ne comporte aucune négation quelconque. Ainsi les choses particulières sont les modes d'une substance qui n'a point de modes, c'est-à-dire que les choses particulières ne sont rien. L'opposition de la *nature naturante* et de la *nature naturée*, qui répond, dans ce ce système, à l'opposition de Dieu et du Monde, se perd dans l'opposition antique de la vérité et de l'illusion, sans que rien puisse faire soupçonner l'origine et justifier la possibilité de cette illusion. Telle est la conclusion du spinosisme, telle est la conclusion du cartésianisme. La science royale des effets par les causes n'aboutit pas. On a voulu partir du principe un et infini pour descendre de là aux choses particulières; mais il n'y a pas d'échelle, pas de sentier, il faut mourir sur la cime ou se précipiter dans le gouffre.

Les voyageurs restés en bas se tinrent pour avertis et n'entreprirent plus l'escalade. Ne pouvant faire sortir l'image du monde du principe posé par leur raison, ils se rabattirent sur l'expérience. Ils essayèrent d'expliquer les objets de l'expérience en les considérant en eux-mêmes, c'est-à-dire en les considérant comme s'ils existaient par eux-mêmes, non plus comme des modes, selon Spinosa; non plus comme des substances au sens impropre et secondaire, comme Descartes, mais comme constituant la substance véritable. On avait l'habitude de diviser ces objets en deux classes : les corps et les esprits, correspondant aux deux formes de l'expérience, et puisqu'il s'agissait toujours de faire comprendre les phénomènes; c'est-à-dire, après tout, de les ramener à quelque unité, car le mot comprendre n'a pas d'autre sens, l'alternative fut simplement d'expliquer les esprits par les corps ou les corps par les esprits : le matérialisme et l'idéalisme se présentèrent comme les solutions entre lesquelles il fallait opter.

Locke, fatigué d'entendre les cartésiens argumenter sur les idées qu'ils trouvaient en eux-mêmes, leur suggéra d'examiner si ces idées n'y seraient point venues de quelque part, et répétant la réponse de Bacon, de Hobbes et de Gassendi, il se fit fort de prouver, par une revue complète, que toutes les notions qui figurent dans nos jugements proviennent directement ou indirectement de la sensation, c'est-à-dire d'images plus ou moins corporelles qui arrivent des corps extérieurs à nous en traversant l'espace. La déduction de telle ou telle notion élémentaire put bien sembler un peu courte, la portée de certaines conséquences dépassait l'horizon du public et peut-être celui de l'auteur; mais cette histoire de la formation de nos idées comblait une lacune

sentie, l'opportunité de la tentative fit oublier les défauts de l'exécution. La thèse sensualiste paraissait simple, elle se rattachait à des interprétations du péripatétisme encore en cours; elle plut d'ailleurs par une certaine saveur irréligieuse, car l'intempérance dogmatique des théologiens protestants, les cruelles dissensions de la Grande-Bretagne, la bigoterie hypocrite et sanguinaire de Louis le Grand avaient de nouveau discrédité le christianisme; la parole d'affranchissement semblait la formule et le sceau de l'esclavage. Aussi la philosophie empirique obtint-elle un succès considérable, et quand le système des tourbillons dut céder à l'attraction newtonienne, le triomphe de Locke fut complet.

Cependant sa théorie de l'entendement n'était pas assez conséquente pour une époque où l'esprit de système avait conservé sa vigueur. Locke avait reconnu dans l'intelligence un principe d'activité propre, il faisait même de la réflexion une source d'idées originale. Mais comme, prenant le contre-pied du cartésianisme, il avait placé le critère de la vérité des idées non dans leur effet sur notre esprit, mais dans les impressions qui les produisent, il fallait de toute nécessité, pour échapper au scepticisme, assigner à chaque idée sans exception une impression correspondante, frapper l'esprit de passivité, et voir dans nos connaissances un simple résultat de l'action du monde extérieur sur nous. Tel fut Condillac qui, suivant l'indication d'Helvétius, définit l'idée une sensation transformée, sans accorder, toutefois, que l'âme déploie aucune activité spontanée dans cette mystérieuse transformation. Tout l'artifice de son discours tendait au contraire à l'illusion d'une connaissance qui se produirait toute seule. Si le sensualisme a raison, si les noms de toutes les facultés ne sont que des noms et des aspects de la sensation, si nos opinions et nos actes sont la résultante mathématique d'impulsions externes, si notre âme n'est que le théâtre et le lieu de certains phénomènes, l'immatérialité de cette âme n'a plus de sens : tout se ramène en dernière analyse à des mouvements dans l'espace, il n'y a de réel que les corps et le mouvement, la conscience est le produit d'actions aveugles, la liberté, l'illusion d'atomes cédant à des forces mécaniques, l'esprit s'absorbe dans le corps, l'unité de principe est reconquise; et sur les ruines des croyances abattues par Voltaire, le *Système de la Nature* plante avec fermeté son étendard.

Ce dogmatisme ardent est pourtant loin d'épuiser les conséquences de l'*Essai sur l'Entendement humain.* Si les idées de relation n'ont de valeur que pour nous, comme ce livre l'enseigne en termes exprès, la causalité, qui est une relation,

n'exprime rien de réel hors de notre esprit. Si notre pensée ne contient rien qui n'ait été d'abord dans la sensation, l'idée de substance ne répondant à aucune sensation particulière, mais seulement, suivant Locke, au lien qui unit plusieurs sensations diverses; il est clair également que le mot de substance n'a rien de vrai. Il rappelle l'habitude où nous sommes de percevoir simultanément certaines affections, de même que le mot cause a pour origine l'habitude de voir certain phénomène suivi d'un autre. Dès lors, le raisonnement ne saurait nous apprendre quoi que ce soit sur la nature des choses, parce que les idées élémentaires sur lesquelles il gravite n'ont point de rapport à la réalité des choses. D'ailleurs, ne percevant que des images, nous ne saurions sortir des conditions de notre intelligence pour comparer ces images aux objets eux-mêmes, et l'existence de la matière n'est qu'une hypothèse gratuite. L'idéalisme sortirait donc de Locke aussi légitimement que la métaphysique matérialiste; mais le légitime héritier de Locke, c'est le scepticisme; de tous ses disciples le plus conséquent, le plus avisé, le plus philosophe, est sans comparaison David Hume.

Tandis que le sensualisme s'épanouissait ainsi lentement, d'une croissance spontanée, chaque syllabe de son dogme étant épelée par une génération, l'idéalisme, moins populaire de sa nature et qui ne se fait pas tout seul, était sorti presque achevé des méditations d'un homme de génie. L'impasse cartésienne ramenait irrésistiblement Leibnitz aux opinions antérieures qui, ne séparant point la substance de la cause, n'envisageaient pas la pure matière comme une chose à part, mais comme un aspect des choses, admiraient partout la vie, et classaient les êtres suivant le plus ou moins d'intimité de la force qui les constitue. Ce qui existe par soi-même, voilà la substance suivant Descartes. — Mais exister par soi-même, c'est être cause, c'est être cause de soi, poursuit Spinosa. — Et si la substance est cause, elle agit, c'est l'activité qui fait son essence. Etre, c'est agir. Leibnitz est tout entier dans cette conclusion inévitable. En effet, si la substance est force, pure force, activité sans passivité correspondante, il en résulte nécessairement que son activité est tout intérieure, car, pour qu'elle pût agir hors d'elle-même, il faudrait quelque chose qui subît son action. Maintenant nous ne concevons l'activité sur soi-même que par l'analogie de notre intelligence. L'activité de la substance sera donc de nature intellectuelle. Ces données suffiraient pour faire comprendre que la substance ne peut exister que sous la forme d'une pluralité infinie. L'intelligence n'est-elle pas toujours réflexion, distinction? La substance établit donc des distinctions en elle-même, tout son être n'est

que l'acte de se différencier à l'infini, c'est-à-dire qu'elle n'existe que sous la forme d'une multitude infinie d'êtres distincts, au sein desquels se poursuit à l'infini l'éternelle perception des différences. Tel est le système des monades. Mais Leibnitz ne le déduit pas ostensiblement de sa source. Il se place au point de vue de l'expérience dont il s'efforce de rendre raison. Les objets de l'expérience sont composés, donc il y a des simples. En quoi la substance simple peut-elle consister? C'est ainsi qu'il arrive à la monade. La conclusion vraiment logique du principe posé n'est pas difficile à découvrir; mais elle répugne, et Leibnitz ne l'a point formulée. Ses successeurs qui, au nord de l'Europe, formèrent une école philosophique très-répandue, et divisée en nombreux rameaux, ont subi la pression du système sans s'en rendre compte. Ils tirèrent dans la pratique cette conclusion qu'ils n'apercevaient pas en théorie. Si l'activité de la substance est tout intérieure, elle n'aperçoit jamais qu'elle-même. C'est ce que Leibnitz accorde bien. Mais alors elle ne devrait parler que d'elle-même. Que ses modifications correspondent à celles d'une infinité d'autres êtres en vertu d'une harmonie établie entre eux dès l'origine, cela ne résulte pas du principe, et nous ne possédons aucun moyen de le savoir. Je me connais moi seul et mes affections, voilà définitivement tout ce qui reste. On n'en vint pas à cette métaphysique. Mais une interprétation populaire des causes finales qui ne voit dans l'univers qu'un vaste appareil disposé pour nos jouissances; un utilitarisme qui fait de mon avantage particulier la mesure de toutes choses, une sentimentalité qui nous fait sacrifier avec orgueil toutes les règles générales aux mouvements de notre cœur et nous adorer nous-mêmes dans nos caprices, n'est-ce pas la théologie et la morale d'un esprit qui ne croit qu'à lui-même? Telles étaient les tendances de la littérature et de la société allemandes à l'époque où parurent *les souffrances du jeune Werther*. Par une contraire destinée, les prémisses du sensualisme se posent presque involontairement, et le paradoxe n'apparaît que dans les conséquences dernières, tandis que l'idéalisme, paradoxal dans son principe, devient banal dans sa conclusion. La naïve et puissante incarnation de l'idéalisme, c'est Jean-Jacques, c'est dans ce Genevois qu'il faut l'admirer, c'est lui qui en a fait éclater la puissance. Qu'il était bien son propre monde et son propre Dieu! Comme il s'est contemplé lui-même, comme il s'est aimé! Et cet amour était si grand qu'il s'est communiqué jusqu'aux bouts du monde. Promeneur solitaire et ne songeant qu'à lui-même, il n'a pas exercé sur les hommes une influence moins décisive que Voltaire avec son incessante activité au dehors.

Dans l'école, le bouillonnement de Leibnitz s'était calmé. Wolf, atténuant ses idées autant que possible pour les rapprocher du sens commun, les avait disposées en un système qui finit par ressembler merveilleusement, pour le fond, à notre école spiritualiste actuelle. Oubliant que Leibnitz avait défini l'espace une idée confuse, on groupait les monades dans l'espace pour former les molécules élémentaires des corps. On reproduisait les preuves scolastiques de l'existence de Dieu, l'être infini sans négation. On trouvait dans le perfectionnement individuel le but de notre existence, et l'on assignait à cette existence une durée infinie, en se fondant sur la simplicité de sa nature, qui est impliquée elle-même dans l'unité de la conscience.

Le professeur Kant a enseigné cette philosophie pendant plusieurs années à l'université de Kœnigsberg. Il avait plus de cinquante ans lorsque, frappé des objections de Hume, il s'avisa de mettre le spiritualisme dogmatique en question.

La circonstance que nous rappelons explique pourquoi les divisions psychologiques de Kant et sa terminologie ont quelque chose de si embarrassé. Ces distinctions ne sont pas son ouvrage, cette langue est celle qu'une vieille habitude lui avait rendue familière, mais elle est faite pour un système qui n'est plus le sien.

Kant fit l'examen de l'empirisme et le mit hors de cause avant de commencer sa critique. La question n'est pas, à ses yeux, de savoir si l'intelligence humaine possède un *a priori*, la question est de savoir quelle est la portée de nos jugements *a priori*.

Distinguant la faculté de sentir, qui produit des images, de la faculté de penser, qui produit des jugements et des idées, Kant signale d'abord un élément *a priori* dans la sensation : le temps et l'espace. Nous n'éprouvons rien sans éprouver le temps et la succession, c'est l'élément commun, la forme commune à toute notre existence intérieure. De même l'espace est l'élément commun à toutes les impressions qu'en raison de cette forme elle-même nous appelons extérieures ou corporelles. Le temps et l'espace ne sont point des idées générales, car nous ne saurions les définir, nous ne les connaissons pas, nous vivons en eux, ils sont réellement le cadre, la forme de notre vie sensible, et si, par l'abstraction, nous les séparons de ce qu'ils renferment pour les considérer dans leur pureté, ils deviennent bien, comme le veut Kant, des intuitions *a priori*. Le temps et l'espace ne sauraient être des notions générales obtenues en comparant des expériences particulières, car ils ont précédé la première expérience, qui n'est pas concevable sans leur concours.

Après avoir établi ce point que le temps et l'espace sont en nous *a priori*, la philosophie critique en infère, peut-être avec précipitation, que le temps et l'espace ne sont pas dans les choses, que leur valeur est purement subjective et que, par conséquent, nos pensées, tant qu'elles conservent une relation quelconque à l'espace ou au temps, ne sauraient être conformes aux réalités qui existent hors de nous et de nos représentations, dont ces réalités produisent l'élément variable.

Cette conclusion, arrêtée dès le début, renferme, à parler vrai, toute la critique, non dans son esprit, dans ses intentions, qu'on n'aperçoit point encore, mais dans son mécanisme. Ce qu'il plaît d'appeler aujourd'hui le scepticisme de Kant n'est qu'une application du principe que nous venons d'énoncer aux problèmes de l'ancienne philosophie.

L'intelligence, suivant ses propres lois, transforme en notions les représentations sensibles. La logique et la grammaire nous attestent les lois qui déterminent la forme de nos opérations intellectuelles. Je ne puis traduire mes impressions qu'en énonçant des jugements, en donnant des attributs à tel sujet, et dans cet acte, la notion de la substance est impliquée ; je m'en sers nécessairement dès que je parle, dès que je pense. Pour la cause également, Hume avait raison, nous ne la trouvons dans aucune expérience; mais nous ne pensons pas sans l'idée de cause. Telles sont les catégories, dont Kant a dressé le tableau : ce sont les lois *a priori* de la pensée, qui déterminent la forme de nos jugements. Puisque les lois de l'intelligence sont en nous, il semblerait, d'après l'analogie du temps et de l'espace, qu'elles ne doivent avoir de valeur que pour nous et qu'elles n'atteignent point la vérité des choses. Il le semblerait, mais dans la *Critique* il n'en est pas ainsi, et il importe essentiellement à mon objet de rappeler qu'il n'en est pas ainsi. Kant n'a jamais dit, comme on le lui prête, que les lois de l'intelligence fussent purement subjectives, et la critique reste effectivement l'absurde chaos qu'on en a su faire, aussi longtemps qu'on la défigure par cette doctrine. En dépit de ce que semblerait commander la conséquence extérieure, Kant reconnaît la relation foncière de l'intelligence à la vérité; mieux que personne il en aperçoit l'immense portée. Les conclusions qu'il prend contre le dogmatisme se fondent sur des considérants déjà entrevus dans le passé, et subtils peut-être dans l'expression qu'il leur donne, mais qui ne sont au moins ni bouffons ni vulgaires. Suivant l'auteur de la *Critique*, les sens et l'imagination se mêlent toujours à la pensée et les lois *a priori* des deux sphères se pénètrent inévitablement. Nous ne pensons l'être et la cause que dans le temps, et la succession

constante devient pour nous le symbole et l'équivalent de la causalité. L'élément du temps se mêle à toutes nos pensées, il en ternit la transparence et nous empêche d'atteindre l'intelligible, qui est éternel.

Telle est, en quelques mots, la théorie authentique de Kant sur l'inévitable limitation de l'entendement, lequel aspire à l'infini par son essence. C'est ainsi qu'on la trouvera dans les éditions allemandes de la *Critique de la Raison pure*, je ne parle pas de l'édition européenne que Victor Cousin en a publiée sous forme de leçons [1].

La conclusion pratique de cette analyse a deux tranchants : elle écarte d'abord les prétentions exclusives de la méthode expérimentale. Naturaliste et physicien distingué, Kant est trop versé dans l'histoire des sciences pour ignorer que les grandes découvertes sont ordinairement dues à la vérification patiente d'une conception *a priori*. Lui-même a posé, dans un ouvrage spécial, les principes *a priori* d'une physique générale, ou d'une métaphysique de la nature. Mais cette nature n'est que phénomène, l'analyse nous en fait trouver les derniers éléments en nous-mêmes : c'est l'espace et c'est le temps. Nous ne pouvons rien concevoir sinon suivant les analogies de l'expérience, et l'exercice de la pensée scientifique est circonscrit aux limites de l'expérience possible.

Le besoin suprême de notre raison, c'est l'unité. Qu'elle cherche à le satisfaire, ce besoin, en disposant les phénomènes dans un ordre toujours plus parfait, car les expliquer c'est les ordonner ! Mais elle court à des déceptions inévitables lorsque, partant des phénomènes, elle essaye de les dépasser et de réaliser ses propres lois sous la forme d'êtres absolus. C'est une illusion que de prouver l'immortalité de l'âme en se fondant sur sa simplicité, parce que c'est une illusion de confondre la simplicité de la substance spirituelle avec la simplicité de l'acte par lequel nous nous apercevons nous-mêmes; la conscience ne nous révèle pas notre substance. Les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu sont des démarches naturelles de la pensée; mais elles ne procurent pas une certitude scientifique. Nous ne trouvons le point fixe ni dans notre intelligence, ni dans l'univers. L'existence réelle n'est pas un élément constitutif d'une idée, et la

[1] « Pour l'exposition, nous la croyons assez fidèle pour tenir lieu de l'ouvrage origi-« nal qui, par ses longueurs et ses obscurités, ne convient guère au lecteur fran-« çais, nous pourrions même dire au lecteur européen... Pour la critique, après « avoir lu ce livre, on n'accusera plus la nouvelle école française de manquer de na-« tionalité en philosophie. » (*Leçons sur la Philosophie de Kant*, par Victor Cousin. Paris, 1842. Avant-propos, p. III et IV.)

preuve ontologique est une illusion. Celles qui partent de la nécessité d'une cause première et du bel ordre qui règne dans le monde, retombent l'une sur l'autre et retombent ensemble sur la preuve ontologique, puisque le champ de notre expérience est toujours borné, et que d'un effet imparfait nous ne saurions conclure une cause parfaite. Pour aller des choses à leur auteur, il faudrait connaître les choses telles qu'elles sont, tandis que notre monde phénoménal est le produit de nos propres facultés, agissant sous l'impulsion de circonstances réelles sans doute, indépendantes de nous, mais dont la nature nous reste absolument inconnue.

Nous ne pouvons pas non plus trouver dans le monde la place de la liberté. Le dessein d'expliquer les phénomènes suppose que la chaîne des effets et des causes n'est interrompue nulle part. Le déterminisme de saint Thomas et de Leibnitz, la *Natura naturata* de Spinosa sont un impérieux besoin de la pensée scientifique, et l'esprit qui cédant aux apparences, refuserait de distinguer entre le phénomène et l'inaccessible vérité, consommerait inévitablement, dans le sacrifice de la liberté, le sacrifice de l'ordre moral.

Mais l'ordre moral brille de sa lumière propre, il ne saurait être mis en question, le suprême intérêt de la pensée est de le sauvegarder. Nous trouvons ici l'explication de ces énoncés sceptiques, le motif de ces distinctions délicates, en apparence arbitraires qui nous ont fait hésiter et que des interprètes plus habiles et plus renommés ont simplement supprimées dans leurs expositions de la critique. La science de la nature ne peut se constituer que dans la supposition de l'universalité des lois naturelles, c'est-à-dire de l'universelle nécessité. La notion même de l'ordre moral repose sur la liberté. Il faut abolument que la philosophie contienne la justification et la législation des sciences naturelles : il importe davantage encore qu'elle pose les bases de l'ordre moral et qu'elle organise les sciences morales. Cependant les deux principes sont inconciliables, le choc est imminent. Comment le prévenir? — En plaçant dans deux plans différents les deux principes contraires, en assignant à chacun d'eux son monde, son infini particulier. La science de la nature : mais c'est la pensée tournée aux choses du temps et de l'espace : abaissons le temps et l'espace au rang des apparences, la théorie de ces apparences s'organisera ni plus ni moins que si elles étaient des réalités et nous rendra les mêmes services ; la liberté restera la loi du monde de l'esprit, du monde vrai. Cet expédient n'a rien d'artificiel, la nature et le devoir sont deux évidences irréfutables l'une et l'autre, absolues l'une et l'autre. S'il n'est pas d'autre moyen

de les accorder, celui que la philosophie critique a proposé serait par là démontré légitime et devrait, de plein droit, être reconnu de la science, qu'il serait appelé à gouverner souverainement. Nous n'affirmons pas qu'il n'existe aucune autre issue, mais nous voyons que, depuis Kant, beaucoup de penseurs l'ont cherchée, et nous ne sachions pas que nul l'ait découverte. Le temps et l'espace sont donc subjectifs; oui, mais les lois de la pensée ne sont point subjectives, car l'esprit lui-même appartient au monde intelligible, au monde réel, et les lois de l'esprit nous guideraient parfaitement dans ce monde-là, si nous en obtenions l'intuition. Ce qui nous manque pour apercevoir l'ordre spirituel, ce n'est pas la raison, c'est l'imagination, c'est le sens approprié. Vivant dans le temps, nous ne comprenons que les choses du temps; mais nous sommes éclairés et réchauffés par un reflet du soleil éternel. Ce reflet de la liberté, c'est le devoir, qui contredit la nécessité, qui contredit la nature, qui contredit le temps. Au fait, nous tenons notre place dans l'ample cadre de la nature, nos actes sont assujettis aux mêmes lois que tous les phénomènes de la nature, ils font partie de la grande chaîne et sont régis par les antécédents. Ce n'est pas le pouvoir que je m'attribue de lever ou d'abaisser à plaisir mon petit doigt dans cet instant qui établit ma liberté essentielle, car ce pouvoir n'est probablement qu'une illusion. Un mouvement dont nous ignorons la cause, c'est ainsi que l'arbitraire pourra toujours être défini. Nos résolutions dépendent de notre caractère, et qui nous connaît bien, peut les prévoir. Nos actes successifs sont assujettis à la nécessité naturelle; mais nous n'en restons pas moins soumis au devoir. Nous sommes responsables de nos actes, parce que nous sommes responsables de notre caractère. Notre caractère est la source commune de nos faits et gestes; tels nous sommes, tels nous nous montrons; mais aussi, tels nous sommes, tant nous valons. Nous sommes responsables de notre caractère, voilà la règle d'après laquelle nous sommes jugés et d'après laquelle nous nous jugeons nous-mêmes; celui qui la contesterait, en se fondant sur une vaine logique, saperait les fondements de l'ordre moral. Pourtant, qui dit responsabilité dit liberté. Il y a donc au fond de notre caractère, il y a derrière notre nature apparente, un acte intemporel, éternel de liberté, qui fait de nous ce que nous sommes et d'après lequel nous sommes jugés. Nous ne comprenons rien à cet acte, il est vrai; néanmoins, nous l'affirmons, parce que nous sommes obligés de l'admettre pour conserver à la loi du devoir son autorité; autrement, nous serions irrésistiblement conduits à dissoudre la conscience morale dans une vaine phénoménologie, à la considérer comme une illusion de l'esprit,

qui nous ferait paraître possible ce qui ne le serait pas. Le devoir est donc le garant du monde intelligible et son révélateur. Le devoir est le lien, le pivot, la porte; c'est la certitude de l'obligation morale qui nous garantit tout le reste. Et maintenant, qu'on le comprenne bien! si le devoir est plus certain que toute autre chose, ce n'est pas du tout par l'effet d'une nécessité psychologique. Rien au monde ne nous empêche de soupçonner que cette voix de la conscience, souvent importune, est une voix qui nous abuse; cela n'est pas même difficile et nous aurions peine à compter les habiles gens qui s'en sont avisés. Chacun peut, s'il lui plaît, dire et croire que le devoir est une chimère. Non, ce qui fait la certitude supérieure, originale du devoir et le vrai fondement de toute certitude, c'est simplement qu'il est le devoir. On peut le mettre en question, mais on ne doit pas le faire, voilà tout le secret. La lourde charpente du monde ne pèse pas sur le roc, mais sur l'éther, et si je crois à la liberté, c'est librement. La plupart des objections dont on accable Kant ont leur origine dans l'impuissance morale de ses censeurs à entrer dans l'esprit de sa philosophie [1].

Qu'est-ce que le devoir nous commande? De faire à autrui ce que nous voudrions qu'on nous fît, de nous conduire nous-mêmes d'après les maximes que nous voudrions voir régner universellement; en d'autres termes, d'affranchir notre conduite du joug des circonstances, de nous émanciper du temps et de l'espace, d'imprimer à nos actes le cachet d'une valeur absolue, de manifester dans le monde phénoménal la pureté de l'essence éternelle.

[1] La distinction fondamentale entre la liberté intelligible et la liberté phénoménale est non avenue pour V. Cousin. Appliquant à celle-ci ce qui est dit de l'autre, il s'étonne que le philosophe de Kœnigsberg ait déduit la liberté de la certitude de l'obligation : « Il est inouï, dit-il, que Kant ait préféré l'autorité du raisonnement à celle « de la conscience, comme si la première n'avait pas besoin d'être confirmée par la « seconde, comme si après tout ma liberté ne devait pas être un fait pour moi !... « Est-il vrai qu'en présence d'un acte à faire je peux vouloir ou ne pas vouloir faire « cet acte? *Là est toute la question de la liberté.* »

C'est par de telles vulgarités que l'école psychologique pense réfuter Kant et fonder un point de vue supérieur au sien. Comme si la présence des opinions fatalistes dans la philosophie et dans la société ne les réfutait pas d'avance elles-mêmes? Car enfin le phénomène que vous invoquez, Hobbes, Spinosa et M. Schérer le connaissaient probablement aussi bien que vous. Mais ne pouvant le concilier avec la raison, les premiers y ont vu une de ces illusions inévitables que la science a pour objet de dissiper en les expliquant. Le sentiment de la liberté ne prouve pas la liberté, et le sentiment de l'obligation ne la prouve pas davantage. Mais la question change d'aspect en passant de la théorie à la pratique. Croire à l'obligation n'est pas une nécessité intellectuelle, c'est une obligation morale. Il n'y a point de nécessité intellectuelle du tout dans l'ordre de la vérité positive. Chercher à prouver Dieu, la liberté, le devoir par une nécessité intellectuelle (empirique ou rationnelle, il n'importe), c'est ne pas savoir ce qu'on fait. La nécessité ne donnera jamais que la nécessité. C'est l'intellectualisme tout entier que Kant voulait déraciner, et c'est encore l'intellectualisme qu'il faut déraciner aujourd'hui pour asseoir une philosophie capable de donner un fondement à la morale. Aux yeux des intellectualistes platoniciens, thomistes ou éclectiques, cela s'appelle scepticisme. Ce scepticisme, Kant le nommait *la foi.*

Il y a là le programme d'un progrès infini, qui nous ouvre l'espoir d'une durée infinie, car nous devons croire que le bien suggéré par le devoir est réalisable, afin de nous y mieux consacrer. Ce bien, c'est l'entier accomplissement de l'ordre moral. Le peut-on concevoir autrement que comme l'œuvre d'une puissance infinie, obéissant à la bonté suprême? Ainsi, la doctrine d'un Dieu personnel et de la vie à venir, le *Credo* du Vicaire savoyard retrouve une place. Grâce à l'idée de la liberté intemporelle, ces dogmes ne contredisent proprement rien dans le système, mais ils n'en forment pas non plus, il le faut avouer, une partie intégrante, n'étant l'objet ni d'une science intelligible, ni d'une foi vraiment obligatoire pour l'être moral.

La dernière pensée de Kant se dirige d'un autre côté. Si puissants que soient les arguments en faveur de la subjectivité du monde sensible, cette théorie répugne, surtout quand on entre un peu dans le détail de la nature. Sans l'abandonner jamais ouvertement, le philosophe paraît aspirer à s'en affranchir, et, sous le charme de cette sagesse instinctive que nous admirons dans l'étude des êtres organisés, il rêve la conciliation des deux ordres, des deux évidences, dans une puissance telle que, par l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, elle amène finalement la pleine réalisation de l'idée morale. Kant reconnaît franchement que notre esprit ne saurait absolument pas former l'idée d'une telle puissance, mais il nous refuse le droit de prétendre que ce que nous ne concevons pas comme possible soit impossible en réalité.

En définitive, le prétendu scepticisme de Kant ne fait que prêter une forme particulière à deux énoncés du sens commun : le premier, que la manière dont les choses nous apparaissent résulte pour une part de ce que les choses sont en elles-mêmes et pour une autre part de notre propre organisation ; le second, que des êtres bornés comme nous ne sauraient atteindre la science absolue.

La philosophie critique constitue la science physique et la science morale, elle supprime la métaphysique, en laissant à sa place un sublime idéal, une espérance immortelle.

## II. — M. COUSIN ET LA PHILOSOPHIE DE SON ÉPOQUE.

Nous avons résumé la marche de la pensée moderne jusqu'au début de la période où la philosophie de Cousin vient s'encadrer. Peut-être même avons-nous déjà franchi cette limite en esquis-

sant le kantisme, qui concilie en les réfutant les deux écoles du dix-huitième siècle. Toute la métaphysique allemande contemporaine relève en effet du kantisme. Mais ces subdivisions n'ont rien d'absolument rigoureux. Quand le mouvement original du dix-neuvième siècle commença, la philosophie critique était déjà refroidie. Les germes kantiens que la spéculation du dix-neuvième siècle a fécondés sont précisément ceux qui dépassent l'horizon de la Critique. On peut très-bien considérer celle-ci comme le terme d'une évolution dont l'initiative appartient à Locke. En effet, depuis l'*Essai de l'entendement humain*, la conception générale du problème philosophique était de nouveau transformée. Ce n'est plus ni la démonstration de la foi, ni l'ensemble des vérités universelles accessibles à l'esprit humain sans révélation surnaturelle, ni l'explication purement rationnelle du système du monde, c'est l'étude des procédés par lesquels l'esprit arrive à la connaissance. La philosophie est devenue la science de l'esprit humain, elle s'absorbe dans la psychologie. Cette révolution est commune à toutes les écoles; on en comprend la nécessité : pour l'idéalisme, la pensée devrait être, dans un sens absolu, l'unique objet de la science; et quant au matérialisme, il reste bien comme dogme à la base de toutes les sciences expérimentales; mais l'héritage de la philosophie est recueilli par l'une d'elles seulement, par l'idéologie, rameau délicat de la zoologie, qui s'applique à justifier l'hypothèse de Condillac.

Tandis que la philosophie française végétait sur ce maigre terrain, la métaphysique se reconstituait rapidement en Allemagne, par une série de métamorphoses dont nous ne voulons marquer que l'idée rectrice.

La critique de Kant avait consacré à sa manière le résultat où conduisent également l'hypothèse psychologique de Locke et de Condillac [1], l'hypothèse métaphysique de Leibnitz et toute réflexion vraiment sincère : savoir que nous ne connaissons immédiatement, et d'une certitude rigoureusement incontestable, que nos propres modifications. Que ces modifications soient déterminées par des réalités qui leur ressemblent, comme veut Locke, ou par des réalités dont nous n'imaginons point la nature, comme la Critique semble l'enseigner, ce ne sont jamais que des suppositions suggérées par le désir d'expliquer ce qui se passe au dedans de nous.

Aux yeux de Fichte, une supposition pareille est contraire à l'es-

[1] « Soit que nous nous élevions jusque dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes, et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. » (Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 17.)

prit même de la science. Puisqu'il est prouvé que nous ne saurions connaître que le *moi*, nous devons nous prescrire comme règle de ne point sortir du moi, et d'y chercher, par conséquent, l'explication universelle. Fichte ne méconnaît point l'instinct impérieux qui nous conduit à reconnaître une réalité distincte de nous; seulement, au lieu de prendre cet instinct pour guide, en invoquant avec Descartes la véracité de Dieu, il n'y voit que le trait essentiel du phénomène à expliquer. Cet instinct, contraire à son parti pris, qui nous fait croire à l'existence du monde hors du moi, est pour lui le nœud du problème. Il s'agit d'en trouver la raison dans le moi. Il faut donc s'enfoncer dans les ténèbres infinies, reculer en arrière du moi de la conscience, pour atteindre ce dernier fond que la psychologie dogmatique s'imagine apercevoir à l'œil nu. La méthode employée est puissante et restera. Elle consiste à s'emparer de quelque grand contraste dans notre nature, puis d'en presser les termes opposés jusqu'à ce qu'ils s'accordent. Ce contraste, Fichte le signale entre l'infini de nos aspirations et la limite de notre regard. Le moi, scruté par ce mâle penseur, reconnaît en lui-même un principe d'activité infinie, et cependant il se trouve borné de tous côtés par le non-moi. L'explication finale est que ce principe d'activité infinie, le *moi pur*, se crée à lui-même des barrières pour les abattre, comme en un rêve où nous escaladerions des montagnes, où nous franchirions des rivières, où nous combattrions des géants. Il faut des montagnes, des rivières, des géants pour pouvoir faire toutes ces belles choses, et sans sortir de nous-mêmes, nous trouvons, en effet, géants, rivières et montagnes. Pour Fichte, comme pour tous les idéalistes, le monde est un rêve suivi; mais la cause de ce rêve, Fichte la trouve dans le caractère moral de l'activité qui nous constitue. Il est permis d'avouer que cette solution n'est pas très-lumineuse. Fichte la produisit en cent façons diverses, sans réussir à se satisfaire entièrement lui-même, et il finit par l'abandonner. Ce qui ressort pourtant de tous ses premiers écrits, c'est qu'à ses yeux le principe universel est une idée pure, l'ordre moral, sans substance et sans personnalité; les seules substances sont les esprits appelés à réaliser progressivement l'ordre moral; si du moins il est permis de parler de substances en exposant les vues de celui qui disait : « Le philosophe n'a point d'œil pour la substance; il ne voit partout que loi. »

On comprend que Fichte ait fini par se jeter dans un panthéisme idéaliste. Il avait placé la pensée dans une position insoutenable. Qu'est-ce, en effet, que cette activité infinie qu'il appelle le *moi pur?* Est-ce l'ordre moral lui-même? Est-ce le principe

individuel de chaque personnalité, ou bien serait-ce un principe universel d'où sortent les individus?

Cette dernière interprétation, qui semblerait la plus plausible, n'exprime point le vrai sens du système primitif de Fichte; ce qu'elle contient, en échange, c'est le germe du système de Schelling. Par cette interprétation, qui n'est rien moins qu'une évolution complète, Schelling nous ramène à la substance de Spinosa; mais il la vivifie. Le fond de toutes choses, à ses yeux, c'est une force infinie, qui se déploie d'abord dans la nature, pour y rentrer graduellement dans son intimité, dans la subjectivité, qu'elle ressaisit en devenant homme, et par l'effet du développement de l'esprit humain. Celui-ci pressent d'abord instinctivement la parenté qui l'unit à la nature. Nous trouvons dans la nature la seule liberté compatible avec ce système, la spontanéité; nous obtenons les conditions qui rendent l'histoire intelligible en y reconnaissant la nécessité des lois naturelles : la nature et l'histoire sont les deux phases d'une même évolution. La condition qui nous rend cette évolution possible, c'est l'antagonisme éternel de deux forces, identiques pourtant par leur essence; une force d'expansion qui constitue et remplit l'espace, et la force surabondante qui pénètre incessamment le produit de cette expansion pour le former, pour le faire vivre, et le transfigurer en intelligence. Nous avons à peu près délaissé la question de l'origine des idées. La métaphysique a repris le sceptre, et la philosophie, changeant de couleurs encore une fois, sera désormais la science absolue, l'absolu s'attestant lui-même à lui-même. Pour atteindre cette science, il faut rejeter le principe logique de contradiction auquel objectait déjà Pierre le Lombard. Il faut, avec le cardinal de Cusa et le martyr Bruno, son disciple, saisir l'identité des contraires et le point de leur séparation. Il faut posséder cette intuition intellectuelle dont Kant nous croyait privés, et qu'il semblait pourtant pressentir. Nous sommes loin, assurément, des scrupules de la Critique, et cependant le résultat de la Critique n'est point oublié. Schelling reste purement idéaliste dans ses travaux sur la théorie de la connaissance; il n'entend point construire sa métaphysique en partant des phénomènes. S'il se flatte d'avoir atteint l'absolu, c'est en fouillant le moi dans ses profondeurs.

Hegel ne fit subir au panthéisme de l'identité que des modifications d'une importance relativement peu considérable. C'est sous la forme hégélienne que ce système a rayonné sur l'Europe, et qu'il s'est conservé longtemps en Allemagne, tandis que Schelling, son inventeur, incapable d'effectuer l'élimination de l'ordre moral où conduisait son hypothèse, s'arrêtait court sur le problème de la liberté humaine, et tourmentait ses prémisses

pour leur arracher une métaphysique chrétienne, qui substitue à la fatalité des évolutions un enchaînement d'actes positifs. Suivant cette nouvelle philosophie, le nom de la substance est volonté; suivant Hegel, elle n'est que pensée. L'essence des choses est leur logique. Celle-ci va toujours de l'abstrait au concret. L'être universel est une puissance infinie, qui se différencie incessamment pour se déployer dans la multitude des individus, afin de ressaisir l'universalité de son essence par leur constante élimination. Les éléments de cette idée procèdent naturellement les uns des autres, et nous retrouvons leur filiation dans le vrai système des catégories. Ces éléments se dispersent, on ne sait pourquoi, dans la nature, pour y affecter simultanément une existence isolée, extérieure, à laquelle nous ne comprenons guère autre chose sinon qu'elle est inadéquate à la nature de l'Idée; mais ils se réunissent dans l'homme, où le fleuve reprend son cours. La nature, l'histoire, la religion, l'art, la philosophie sont de pures exemplifications de la logique, toujours de la même logique. La logique est la seule réalité. Les trônes et les autels s'écroulent, les peuples meurent, les civilisations s'effondrent dans la contradiction qui les consume. Tout passe, et la négation reste. La négation est le Dieu vivant. Le monde pourtant, les empires, les poëtes et les héros ne sont pas de vains accidents; tout ce qui fut devait être; tout ce qui est est bien. Le but de toutes choses, leur raison d'être et leur réalité, c'est de servir de texte aux explications de Frédéric Hegel.

Tel est le système dont Victor Cousin cueillit la fleur en octobre 1817, sous les ruines accusatrices du château de Heidelberg. Pour entendre comment une excursion de ce professeur parisien en Allemagne marque une date dans l'histoire de l'esprit humain, il faut reprendre la philosophie française au point où nous l'avons laissée.

Au commencement du siècle, l'enseignement philosophique, réduit à l'analyse des facultés et des opérations de l'esprit, appartenait entièrement au sensualisme de Condillac. Celui-ci ne le conserva plus bien longtemps. Laromiguière, professeur à Toulouse, puis à Paris, entreprit de réfuter Condillac en tournant contre lui sa méthode. Il établit d'abord par l'observation que les facultés de l'âme n'ont pas leur origine dans la sensation. Remontant ensuite à la source de nos connaissances, sans quitter un instant l'analyse, il réfute successivement l'opinion que les idées sont innées, et celle que les idées viennent des

sens[1]. Tel est le programme d'un maître trop oublié. Dans la première édition de son ***Histoire de la Philosophie au dix-neuvième siècle***, Damiron, suivant l'exemple donné par Cousin[2], le plaçait dans l'école sensualiste, parce que d'un bout de son cours à l'autre, il s'occupe à réfuter le sensualisme. L'honnête Damiron s'est corrigé, mais l'impression est restée, et l'on ne voit qu'une modification secondaire là où il y avait une révolution complète, entreprise en pleine connaissance de cause et couronnée d'un brillant succès.

Il faut du reste en convenir, cette révolution n'était pas difficile, du moment où l'on ne cherchait plus, comme Hobbes, Helvétius et Condillac, à plier les faits bon gré mal gré sous une explication de parti pris, mais qu'on voulait observer d'abord sans préoccupation, puis résumer sous la formule la plus simple et la plus générale, les résultats de l'observation quels qu'ils fussent. Il fallait seulement prendre au sérieux une méthode déjà préconisée, et s'analyser soi-même avec sincérité. Naturellement chacun ne voit les faits qu'en partie. Prenant ce qu'il voit pour le tout, il tendrait à systématiser dans l'erreur; mais la diversité des observateurs dans l'unité de la méthode devait conduire à des discussions fécondes. La psychologie une fois constituée ne pouvait manquer de se perfectionner toujours davantage.

Le trait essentiel de Condillac c'est la passivité de l'esprit : nous ne pensons point, nous ne voulons point, la pensée et la volonté se produisent en nous. Il est impossible à Condillac de soutenir son paradoxe : sans cesse on le surprend à dire avec tout le monde : L'âme fait, l'âme agit ; mais sa conclusion n'est pas moins toujours que l'âme ne fait rien, qu'elle n'agit point, puisque tout se ramène en définitive à la pure sensation. Laromiguière, armé de l'évidence, relève en nous la spontanéité, l'activité propre; il rappelle que voir et regarder, sentir et flairer, entendre et écouter, être touché et palper sont choses différentes; il distingue donc la sensation de l'activité, qui est la seule véritable *faculté*. Il donne à cette puissance le nom d'attention, et s'attache à constater le rôle décisif de l'attention dans toutes les opérations de l'intelligence. Toutes nos lumières viennent de l'expérience, nous dit-il, et l'expérience a pour point de départ le sentiment, la passivité, sinon toujours la sensation physique; mais par le jugement, qui naît de la com-

[1] Laromiguière, *Leçons de Philosophie*, tome I, page 75.
[2] « Laromiguière enseignait la philosophie de Locke et de Condillac, heureusement modifiée sur quelques points. » (Cousin, *Fragments philosophiques*, préface de la 2e édition, p. XXXIV.)

paraison, c'est-à-dire de l'attention prolongée, par le raisonnement, où l'attention conclut en comparant les jugements qu'elle a procurés, la force vive de l'esprit produit le système entier de nos connaissances.

Cette analyse est plausible assurément, nous demandons si elle est complète.

Des idées innées, en ce sens que l'esprit n'en soit pas l'auteur, nous les abandonnons volontiers; c'est une hypothèse contradictoire; mais cette activité propre de l'esprit, qui est l'esprit lui-même, elle a probablement des lois, car une activité sans lois ne se conçoit guère. Si l'esprit parvenait à formuler ses propres lois, il discernerait dans ses connaissances un élément *a priori*, qui, pour n'être pas aperçu d'abord, n'existe pas moins. Kant était entré dans cette voie; il est à regretter que trop préoccupé du côté négatif de la critique, le restaurateur du spiritualisme dans l'Université de France n'en ait pas mieux apprécié la direction positive, non pour traduire Kant, mais pour le refaire. Sa théorie de l'entendement y aurait trouvé les articulations qui lui manquent.

Le spiritualisme de Laromiguière n'est pas moins net dans la morale que dans la logique. Il est pour le libre arbitre et pour le devoir. Mais sa déduction en paraît d'abord assez défectueuse, et lui-même semble plus fort de ses convictions que de ses preuves. En faisant sortir la liberté de la délibération, la délibération, du partage des préférences, la préférence, du désir, et le désir, de la direction des pensées, il retomberait forcément sous le joug du fatalisme, si cette direction des pensées n'était pas notre propre ouvrage, et s'il n'avait pas dès le commencement dans l'attention, ce qu'il cherche à la fin : la liberté. Ne médisons pas du cercle; hors du cercle, rien ne conclut.

Tandis que Laromiguière s'affranchissait du sensualisme par l'analyse de l'entendement, Maine de Biran, gentilhomme aux goûts studieux, le battait en brèche par l'analyse physiologique. Le professeur en Sorbonne définissait l'attention : « la manifestation de la force qui modifie les idées et qui produit les mouvements appelés volontaires. » Il tenait pour évident que ces mouvements ne sont pas l'effet d'une simple transmission mécanique, il écartait ainsi dès l'abord le matérialisme dont le sage de Bergerac était sorti, quelques années auparavant, par la considération du mouvement volontaire. En effet, dans ses premiers essais philosophiques, Maine de Biran n'avait point accepté le dualisme traditionnel que l'abbé Condillac soutenait encore avec la vivacité d'une conviction personnelle arrêtée, mais sans motifs vraiment solides. Aux yeux de Maine de Biran

la nature de l'entendement n'était autre chose que les habitudes premières de l'organe central; et pour répandre du jour sur les obscurités de l'être pensant, il s'adressait à la physique. Mais intérieurement il se préoccupait de la morale, et la question de savoir si les recherches morales ont un sens, c'est-à-dire si nous sommes actifs dans nos jugements et à quel point nous le sommes, lui paraissait la première en importance. Cette sollicitude le conduisit à mettre en saillie une distinction évidente, que son école s'efforçait d'oublier. « Il y a, dit-il, deux ordres de faits très-divers, la sensibilité passive, et l'activité motrice, et il importe de ne pas confondre ces faits sous le terme commun de *sensation*, puisque ce terme conserve toujours une valeur passive. L'activité motrice n'existe pas seulement dans le cas d'un mouvement musculaire perceptible au dehors : je meus lorsque j'étends le bras, mais je meus aussi lorsque je dirige mon regard, lorsque je tends l'oreille, et même dans la méditation solitaire, je reconnais, en m'y rendant attentif, le déploiement de la force motrice appliquée aux organes du cerveau. Il y a mouvement, en un mot, toutes les fois qu'il y a conscience de l'*effort*. Et cet élément d'effort existe à quelque degré, même dans les opérations des sens les plus passives en apparence. L'habitude, émoussant les sensations passives, tandis qu'elle aiguise l'activité, montre la profondeur de cette différence. C'est à l'effort que se rapporte le sentiment de l'existence personnelle, que les métaphysiciens de l'école sensualiste, Condillac et Bonnet, présupposent toujours sans en rendre compte. L'effort suppose un sujet actif et un terme qui résiste. Si l'individu ne voulait pas, il ne connaîtrait rien; si rien ne lui résistait, il ne soupçonnerait aucune existence, pas même la sienne. La clarté et la distinction de nos impressions se mesurent au degré d'activité par lequel nous les avons acquises. Le souvenir repose également sur la conscience de notre identité dans l'action. L'élément actif de notre nature fournit la base, soit des signes naturels, qui sont la reproduction même de l'acte désigné, soit des signes du langage. » Tels sont les principaux éléments de transformation que renferme le *Mémoire sur l'habitude*, couronné en 1802. Maine de Biran se considérait encore alors comme sensualiste. Le commencement de l'analyse que nous venons de résumer se trouvait déjà chez Destutt de Tracy [1], mais celui-ci, fidèle au parti pris de son école, s'efforçait d'éteindre ces phénomènes d'activité dans la passivité fondamentale, tandis

[1] Et même dans les dernières éditions de Condillac; mais c'est à la première qu'on s'attacha.

que Maine de Biran, ne s'attachant qu'à l'observation, voit leur importance grandir chaque jour. En 1805[1] il a rompu sciemment avec l'école des idéologues. Cette scission, qui éclate sur le terrain de la méthode, manifeste immédiatement ses conséquences dans les appréciations historiques de l'auteur. Sa lutte contre Condillac est une lutte déclarée, elle remonte jusqu'à Bacon. Descartes est remis à sa place légitime; Leibnitz est nommé le plus étonnant de tous les génies; Kant, Fichte et Schelling sont cités comme des esprits profonds, mais peut-être téméraires.

Cependant la nouvelle philosophie s'élève sur une base assez étroite : L'activité est un fait : ce que la conscience révèle, ce sont des faits manifestés au sens intérieur. Maine de Biran ne voit rien au delà. La conscience de l'effort, du vouloir se transforme à ses yeux en intelligence. L'effort est un, voilà l'idée d'unité, le *moi* est cause, voilà le principe de causalité. Cette doctrine, présentée en raccourci dans plusieurs Mémoires couronnés par les Académies de Paris, de Berlin et de Copenhague, ne se déploie entièrement que dans l'*Essai sur les fondements de la Psychologie*, dont nous devons la publication tardive aux soins patients de M. Naville. Le principe de toutes nos connaissances est le moi, l'activité. Mais l'activité ne devient sensible que dans l'effort, qui implique une résistance. Le sentiment de la force ne se manifeste que dans cette résistance même. L'homme se sent donc et se sait primitivement double. L'âme et le corps se manifestent indivisiblement. Les notions fondamentales qui servent de base au travail de la pensée ne sont que les dérivations du fait primitif. L'idée de force a son type manifeste dans l'effort même; l'idée de substance se réfère soit aux deux termes de la dualité primitive, soit plus particulièrement au terme résistance; l'idée de cause n'est que l'expression même du rapport qui constitue ce fait primitif; le moi indivisible par opposition aux sensations diverses est la base de l'unité; la permanence des deux termes du rapport primitif est la source de la notion d'identité. C'est dans l'activité même du sujet que nous trouvons la liberté. Enfin, le sentiment immédiat que nous avons de notre corps implique l'espace, tandis que la volonté, successive dans ses actes, est l'origine première de l'idée du temps.

Pour n'être pas antérieures à l'activité de l'esprit, ce qui ne saurait se comprendre, les catégories n'en sont pas moins profondément différentes des idées générales déduites des impressions externes par voie de comparaison. Partout où existe le

[1] *Mémoire sur la décomposition de la pensée.*

sujet, il porte avec lui ces notions fondamentales inséparables de son existence; il les porte dans l'acte de la connaissance, il ne les reçoit pas. Et comme de toutes ces notions, celle de cause est la plus voisine du fait primitif qu'elle traduit, l'idée de cause est la pierre angulaire de toute la philosophie.

Tel est l'esprit; mais le corps, objet de son action, n'est pas une matière inerte, une machine; il vit d'une vie obscure, dont les modifications, éclairées par la conscience, deviennent sensations, images, désirs. L'intelligence et la volonté dominent à des degrés divers cet élément étranger; mais que l'activité du moi soit suspendue, et la vie inférieure reprend son empire. Ainsi l'homme, loin d'être expliqué par les transformations d'un principe identique, présente le spectacle de la lutte constante et des combinaisons variables de deux principes opposés. Dans toute conscience il y a volonté, l'état de veille est un effort.

Cette manière de comprendre l'homme est riche en conséquences morales. Résister à l'action des éléments passifs, resserrer toujours plus le cercle de leur influence, s'élever par la possession de soi-même vers une paix que les passions ne sauraient troubler, — tel est le but. Il ressort du fait constitutif de la personnalité : l'éveil du pouvoir conscient et libre au sein d'une vie aveugle et fatale. Si la force consciente sommeille, nous redescendons l'échelle de la vie proportionnellement aux degrés de son abdication. Aux deux extrémités se trouvent, d'une part, la liberté dominant la nature; de l'autre, la nature reprenant son empire et ramenant l'homme à l'animal.

La spéculation se mêle à l'analyse dans la théorie que nous venons d'exposer. Le philosophe de Bergerac croit à la philosophie; s'il observe l'homme, c'est pour l'expliquer; ce qu'il pense avoir saisi, c'est le fait primitif de la conscience, d'où dépend en dernier ressort la conception de l'univers. Il entend bâtir, mais tous les matériaux nécessaires ne sont pas encore rassemblés. Il démontre de la façon la plus lumineuse comment les notions fondamentales sont comprises dans la conscience de l'effort; mais il n'a pas fait voir l'origine de cette conscience elle-même. Saisir l'unité de l'esprit en acte est une tentative d'autant plus louable qu'elle est plus difficile. Pour que le choc de la volonté contre la vie du corps fît jaillir l'intelligence, il faudrait que l'intelligence fût déjà comprise dans la volonté. C'est ce qu'il est malaisé de rendre sensible. Il n'y a pas d'intelligence assurément sans activité spontanée et par conséquent sans volonté, mais il reste pourtant que l'intelligence est liée et la volonté libre. Nous sommes obligés d'apercevoir les rapports des choses et des jugements. La pensée, en un mot, obéit à des lois

nécessaires, et cette nécessité reste en dehors des explications proposées.

Le point de départ de Maine de Biran est précisément celui de Fichte : le moi et le non-moi surgissant inséparables dans le premier fait de conscience. Ces deux penseurs sont encore d'accord pour trouver le vrai fond du moi dans la volonté. De cette volonté première, l'Allemand veut faire sortir l'univers, et le Français l'intelligence ; la différence n'est peut-être pas si grande. Et quand Cousin annonçait que Maine de Biran aboutirait au système de Fichte, il avait bien des chances en sa faveur. Il eût été bon prophète, sans doute, si de Biran n'avait été qu'un logicien. Mais, tout en saisissant la portée des faits qu'il avait observés, ce maître ne laissait pas d'observer encore, et son horizon s'étendit. Il comprit que sa théorie n'atteignait pas le fait de la connaissance, et dès 1813, il reconnut un principe de croyance qui révèle les réalités et qui nous met en rapport avec l'universel et le nécessaire. L'autorité de cette faculté repose uniquement, disait-il, sur la nécessité absolue où nous nous trouvons d'admettre l'existence de la réalité.

Le charme était rompu, la réceptivité prenait place au-dessus de l'activité spontanée, ouvrant les portes d'un monde supérieur. Une fois sur cette voie, Maine de Biran se fit peu à peu une philosophie chrétienne, dont le public n'aurait jamais rien su, sans la publication de MM. Naville et Debrit. Il ne semble pas qu'on ait jugé bien utile de connaître la pensée d'un des rares philosophes de la France pendant les douze dernières années de sa vie. En accusant réception de ses *OEuvres inédites*, qu'elle ne pouvait pas feindre d'ignorer, l'école spiritualiste a déclaré, par sa plume la plus autorisée, que tout ce qu'il importait de savoir sur Maine de Biran se trouvait déjà dans l'édition de M. Cousin. Sans franchir cette limite[1], on a vu Maine de Biran étudier en métaphysicien les phénomènes de l'esprit. Il y cherche manifestement le secret de l'esprit et le secret de toutes choses.

Laromiguière ne pousse pas aussi avant, néanmoins il n'est pas non plus dépourvu d'intentions systématiques. Cela ressort en particulier du parallélisme qu'il établit entre les fonctions de l'intelligence et les fonctions de la volonté. Il introduit cette

[1] La philosophie définitive de Maine de Biran n'ayant pas exercé d'influence appréciable sur l'éclectisme, nous ne devons pas en parler ici. On en trouvera le résumé au premier volume de ses œuvres inédites (p. CXXI-CXXXII, CLIV-CXCIII). Ce qui précède suffit à montrer que ce philosophe avait nettement marqué la place de la raison avant d'aborder le problème religieux. S'il est tombé dans le mysticisme, ce n'est donc point, comme l'a dit V. Cousin, parce qu'il avait passé à côté de la raison. Les rapports des deux hommes étaient si fréquents qu'on comprend difficilement une telle assertion venant d'une telle source.

vue sans la moindre prétention, avec un sans façon charmant, mais sa modestie ne cache qu'à demi l'ambition du philosophe, la poursuite de l'unité.

Cependant une école étrangère avait déjà prononcé la condamnation de toute philosophie. Appliquant rigoureusement à l'esprit la méthode baconienne, les Ecossais comblent un vide sensible dans les cadres de l'idéalisme. Parallèlement à Kant, ils ont fait la critique de l'esprit humain. La leur est de beaucoup la plus simple et la plus conséquente, peut-être parce que ne voyant pas si loin que leur illustre compatriote d'origine, ils ne tiennent pas compte d'autant de choses. Pour eux, il n'est question ni d'organiser la philosophie, ni même de la circonscrire, il s'agit simplement de la supprimer, sans nuire aux intérêts de la science positive, de l'ordre moral et de la civilisation. La réflexion la plus élémentaire les conduit au but. La philosophie, en effet, a la prétention de connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Eh bien, cette prétention ne supporte pas l'examen. Nous ne pouvons voir qu'avec nos yeux, nous ne connaissons qu'avec notre intelligence; toutes nos représentations dépendent donc de la conformation de nos sens, et tous nos jugements, de l'organisation de notre esprit. La théorie de Locke et des scolastiques, suivant laquelle nos représentations sont l'effet d'images émises par les objets, n'est qu'une vaine hypothèse. Nous avons des représentations, nous *croyons* voir hors de nous les objets mêmes ; tels sont les éléments du fait de la perception, tous deux sont internes. Si la vérité consiste dans la ressemblance entre notre pensée et son objet hors de nous, l'ambition de la vérité est une belle chimère. Pour s'assurer qu'on la possède, il faudrait comparer la pensée et son objet, il faudrait que l'esprit sortît de lui-même et pensât sans pensée, c'est absurde. La seule vérité à laquelle nous puissions aspirer consiste dans la conformité de nos pensées avec les lois de l'intelligence elle-même. La pensée obéissant fidèlement à ses propres lois nous fait-elle connaître les choses telles qu'elles sont indépendamment de nous? — Nous ne savons point cela, mais nous le croyons, cette croyance est le sens commun, qui suffit aux besoins de la vie humaine et de la science humaine. Mais, à proprement parler, nous ne connaissons que nos affections fugitives ou permanentes. Constater loyalement ces affections, recueillir les croyances naturelles à l'esprit de l'homme, les principes du sens commun, en interrogeant les profanes de préférence aux adeptes, en s'attachant aux maximes suivant lesquelles les hommes règlent leurs actions, plutôt qu'à celles qu'ils ont dans la bouche, telles sont les bornes, telle est la tâche de la philo-

sophie. D'un seul pas, on le voit, les Ecossais, et leur vrai maître, le père Buffier, de la compagnie de Jésus, avaient enjambé la critique de la raison pure, et s'étaient placés au point de Fichte. Ils constatent le fait absolument comme Fichte, ou plutôt Fichte a constaté le fait absolument comme eux : le moi ne saurait sortir de lui-même, — le moi croit irrésistiblement connaître un monde réel hors de lui. Mais ici s'arrête la ressemblance, Fichte prétend rendre compte de cette croyance naturelle, et par conséquent s'en affranchir, car le premier élément du fait constaté lui impose l'obligation de chercher le non-moi dans le moi, Fichte sort donc du sens commun, il le sait et il s'en confesse. Les Ecossais s'en tiennent au sens commun ; ils se bornent à formuler ses énoncés, ils laissent subsister la dualité, ils ne veulent rien expliquer du tout, ils ont fait leur deuil de la métaphysique.

Atteindre à la vérité métaphysique absolue sans dépasser la borne du sens commun, ceci constitue un problème infiniment plus difficile encore que le problème de Fichte. Ce dernier réclame des ressources d'esprit infiniment supérieures et des qualités d'un tout autre ordre, mais à cœur vaillant, rien d'impossible.

## III. — L'ÉCLECTISME.

Introduite à l'Université par Royer-Collard, en 1811, l'année même où Laromiguière avait ouvert son cours à Paris, la philosophie écossaise ne répondait pas au dogmatisme impérieux du génie français. Cette doctrine était plus appropriée aux besoins d'un peuple chrétien, et chrétien protestant, qu'à des esprits imbus du dix-huitième siècle et de la Révolution. Sa liste des croyances fondamentales contenait tout ce qu'il fallait pour légitimer une religion positive, ou pour y suppléer au besoin par une bonne petite religion rationnelle, propre à nous donner une idée des choses conformes aux lois subjectives de notre entendement. Mais elle était horriblement longue, cette liste, et chaque maître se croyait permis de la retoucher. Non-seulement elle énumérait à part des points compris les uns dans les autres ; elle renfermait des principes plus ou moins contestables, et qu'en tous cas l'esprit de système ne faillirait pas à contester. Dans des intelligences dépouillées de foi, mais avides de rigueur, d'élégance et de précision, cette liste d'axiomes, qui contenait au fond toute la doctrine, devait fondre comme neige ; et l'enseignement phi-

losophique allait se réduire à cette thèse rejetée, il est vrai, par Bacon et par quelques matérialistes intrépides, mais d'ailleurs admise en tous temps: « Il y a deux espèces d'observation, l'observation par les sens et l'observation de l'esprit par lui-même. Il y a deux espèces de phénomènes ou de faits, les faits extérieurs et les faits de conscience. Il serait possible de constituer par l'étude des faits de conscience une discipline qui prendrait le nom de psychologie. »

Sous le nom de préface, Théodore Jouffroy fit tout un livre, un livre magnifique, pour bien affermir ces points, et malgré l'admirable clarté de son langage, il réussit à rendre douteux ce qui semblait incontestable. Ce n'était pas précisément au scepticisme qu'on allait; c'était au vide, et le vide ne pouvait suffire à des esprits sans croyances, mais non sans passions, qui demandaient à la philosophie la solution de tous leurs doutes, et la règle de leur activité.

C'est une influence étrangère qui avait momentanément banni la métaphysique; c'est une influence étrangère qui la ramena triomphante. Quand la Restauration fit entrer Royer-Collard dans les grands emplois politiques, Victor Cousin, son successeur et son élève, suivit quelque temps la direction que ce maître avait imprimée. Il vit l'Allemagne, et tout fut changé.

Le voyage à Heidelberg n'avait été qu'un prélude; la véritable initiation se fit à Berlin, en 1824. La philosophie enseignée dès lors par Cousin sous le nom d'éclectisme, fut résumée pour la première fois dans la préface de ses *Fragments* de 1826. Elle déploie brillamment ses couleurs dans le cours d'*Introduction à l'Histoire de la Philosophie* de 1828, qui marque le moment suprême de Victor Cousin. Il importe de consulter les premières éditions, ces ouvrages ayant subi plus tard des retouches et des mutilations qui en rendraient l'emploi illusoire pour l'étude historique de notre sujet. L'éclectisme primitif n'est autre chose que le panthéisme de l'histoire, la philosophie de Schelling et de Hegel [1], les amis et les maîtres dont le disciple inscrivait les noms sur ses frontispices.

Et pourtant, si l'esprit et le dogme du système restaient identiques, la forme en avait subi des changements tels, en passant le Rhin, que l'éclectisme en tirait une originalité véritable [2]. Et

[1] « Ce système est le vrai. » (*Fragments philosophiques*, préface de la seconde édition. 1833, p. XLI.)

[2] Cette circonstance permit à son introducteur de le laisser prendre, en effet, quelque temps pour une création personnelle. Dans ce cours de 1828, tout hérissé de noms propres, les noms de Schelling et de Hegel ne se lisent point. Ce n'est qu'au bout de sept ans, sous le feu croisé des dénonciations françaises, des constatations anglaises et des réclamations allemandes que M. Cousin dévoila, d'assez mauvaise humeur, le secret d'une filiation qui était un peu devenu le secret de la comédie.

d'abord, la logique de Hegel était excessivement simplifiée. De toute la grande évolution des catégories qui va de l'être abstrait à l'idée absolue, en passant par le non-être, le devenir, la quantité, la qualité, le concept, etc., il ne restait absolument que la forme générale : le fini, l'infini et leur rapport. La substance même des catégories avait disparu. Le sacrifice était heureux sans doute, les poumons français n'auraient pas supporté un aussi long séjour dans le vide; mais le sacrifice était pourtant assez considérable. Ce qu'on enlevait au système original, c'en était simplement le ressort. Le mouvement intérieur, le progrès, qui faisaient l'intérêt de cette philosophie allemande, cessaient de se trouver au fond des idées, et ne pouvaient plus qu'être faiblement suppléés par des artifices de style. Ensuite, la philosophie de la nature restait en blanc. Cette philosophie, qui se proclamait avec un peu de faste, *l'intelligence et l'explication de toutes choses*, n'avait pas un mot correspondant aux spéculations d'Aristote, du Portique et d'Epicure, de Descartes, de Leibnitz et de Schelling. On annonçait l'explication universelle, et du monde sensible, on ne disait rien. Le problème de la matière, qui remplit littéralement la philosophie de tous les âges, était éludé. On évitait ainsi ces conflits avec la science, où Schelling a tant souffert. Et pourtant, le programme de l'école étrangère était conservé sur ce sujet : « Une pensée est dans le monde physique sans se connaître elle-même : ce n'est qu'à travers les différents règnes de la nature, et par un travail progressif, qu'elle arrive à se connaître dans l'homme [1]. » Par cette ouverture, l'éclectisme renonçait au dualisme traditionnel de l'âme et du corps, ainsi qu'aux preuves de l'immortalité personnelle fondée sur ce dualisme; mais ces conséquences n'étaient pas de nature à frapper tous les esprits. Nous constatons seulement le déficit de l'éclectisme dans une partie enlevée sans doute à l'enseignement philosophique par le développement des méthodes expérimentales, mais qui n'en rentrait pas moins dans le cadre du système et dans son programme [2].

Jusqu'alors sa prudente franchise en avait consigné l'aveu dans la dédicace latine d'un volume grec de Proclus. Mais, en français, l'éclectisme était le fruit des méditations de 1820.

[1] Introduction à l'*Histoire de la Philosophie*, leçon IV.

[2] En 1826, M. Cousin annonçait des travaux ultérieurs sur la philosophie de la nature qui n'ont jamais vu le jour. Comme pierre d'attente, il se contentait « de quelques mots que les penseurs comprendront, » disait-il. La substance de ces quelques mots, c'est que le monde extérieur n'est qu'un assemblage de causes correspondantes à nos sensations. « AINSI *ce monde est de la même étoffe que nous*, et la nature « est la sœur de l'homme, elle est active, vivante, animée comme lui, et son his- « toire est un drame aussi bien que la nôtre. » Ces causes sont soumises à des lois qu'on pourrait réduire à deux : l'expansion et la concentration. « Les considérations « qui réduisent la notion du monde extérieur à celles de la force gouvernent la phy- « sique moderne à son insu. Qui parle aujourd'hui d'atomes? Si la physique moderne

L'éclectisme consiste donc, à proprement parler, dans une reproduction élégante et libre de la théologie de Hegel, et de sa philosophie de l'histoire. Les improvisations de Cousin sur cette matière étaient pleines de morceaux à effet. Grâce à leur tour ambitieux, à leur nombre admirable, ces périodes se sont gravées dans toutes les mémoires, ce qui devint plus tard un sensible inconvénient.

En théologie, la Trinité divine est proclamée : Dieu est ensemble Dieu, nature et humanité. S'il n'est pas tout, il n'est rien. « Puissance essentiellement créatrice, il ne peut pas ne pas produire, de sorte que la création cesse d'être inintelligible, et qu'il n'y a pas plus de Dieu sans le monde que de monde sans Dieu. » — Cette dernière thèse est au fond de tout déterminisme quelconque. Elle appartient donc aux docteurs les plus autorisés de l'Eglise; mais bien qu'elle reste toujours identique en réalité, et qu'elle emporte partout les mêmes conséquences, Hegel et saint Thomas ne la comprennent pas tout à fait de même. Le spiritualisme l'entendra comme saint Thomas; l'éclectisme l'entendait comme Hegel. Cette création qui cesse d'être inintelligible n'est plus une création du tout. Je veux dire que Dieu, le premier terme de la trinité éclectique, passe tout entier dans la nature, pour ainsi dire, qu'il n'arrive à la conscience de lui-même que dans l'homme, et par conséquent, que suivant cette doctrine, il n'y avait pas de Dieu pour l'homme hors de l'homme, au-dessus de l'homme, pas de Dieu personnel du moins, à qui l'homme pût dire Vous. Ce premier élément de la Divinité, que Cousin nomme parfois Dieu dans un sens étroit, c'est le principe désigné par Hegel sous le nom d'Idée, et qui, si l'on essayait de contraindre l'éclectisme à des termes précis, s'appellerait chez lui la raison impersonnelle. « Les lois de l'intelligence constituent un monde à part, dit-il, qui domine le monde visible, préside à ses mouvements, le soutient et le porte, mais n'en dépend pas[1]. » Et ailleurs : « Le monde physique et moral est un, la science est une; en d'autres termes, Dieu est un[2]... Si Dieu n'est pas tout, il n'est rien; s'il est absolument indivisible en soi, il est inaccessible, par conséquent, il est incompréhensible, et son incompréhensibilité est pour nous sa destruction[3]. »

« ne s'occupe plus aujourd'hui que de forces et de lois, j'en conclus rigoureusement « que la physique s'est faite spiritualiste le jour où elle a rejeté toute autre méthode « que l'observation et l'induction. » — Cette réduction de la matière à l'équilibre de deux forces, dont Kant avait fait le sujet d'un livre spécial, ne saurait passer ici que pour un programme bien incomplet.

[1] Préface de *Fragments philosophiques*.

[2] *Ibid.*, p. 37.

[3] *Ibid.*, p. 40.

La philosophie de l'histoire est conforme à cette métaphysique. Elle développe avec éclat l'idée abstraite qui avait inspiré la célèbre ***Histoire de la Révolution*** de M. Thiers, l'ami de Cousin et son futur chef politique. Cette idée, c'est le fatalisme, pour parler *avec le vulgaire*[1]. La considération de l'ordre moral y fait entièrement défaut, et l'on ne saurait en être surpris lorsque, dans la psychologie, on la voit rester étrangère à l'analyse de la liberté. L'éclectisme ne niait pas la liberté individuelle, mais il n'en tirait aucun parti. Hegel traite la morale de l'idéal avec une répugnance marquée, presque avec dérision ; l'éclectisme la mentionne pour mémoire, du bout des lèvres, à propos de la vie privée. Cependant, le bien moral figure parmi les idées éternelles, et, chose singulière, il ne trouve aucune place dans cette histoire, qui doit être pourtant la réalisation du monde idéal. « L'histoire est une géométrie inflexible ; » elle s'explique entièrement par l'application des catégories les plus abstraites : l'infini, le fini et leur rapport. Les personnages qui jouent un rôle dans les destinées du monde ne doivent pas être jugés suivant les règles de la morale, attendu que leurs actions ne sont pas libres. Ce n'est pas eux qui agissent ; c'est l'histoire elle-même qui agit en eux. Si l'homme est libre dans ses délibérations, comme on croit l'avoir prouvé par l'analyse psychologique, la grandeur des grands hommes consiste en ceci, de n'être point hommes. Tel est le sens de cette fameuse leçon sur les grands hommes, qui fut couverte de si vifs applaudissements. La philosophie de l'histoire, c'est la glorification du fait accompli. Tout ce qui est réel est raisonnable, disait Hegel, et tout ce qui est raisonnable est réel. L'Eclectisme exprime la même conviction d'un mot ingénieux et modeste : pontife de l'idée, c'est l'absolution qu'il accordait au genre humain. « Dans ma dernière leçon, disait-il, j'ai défendu la victoire ; je viens de défendre la puissance : il me reste à défendre la gloire pour avoir absous l'humanité... » L'invincible tendresse qu'il éprouvait pour le dernier des Brutus ne lui faisait pas oublier « que tout ce qui est humain, c'est l'humanité qui le fait, et que *maudire une puissance durable*, c'est blasphémer l'humanité[2]. »

L'histoire est le développement successif des éléments essentiels de l'esprit humain dans le monde. Ces éléments sont au nombre de trois, et de trois seulement : l'infini, le fini et leur

[1] Sur cet emploi du mot *vulgaire*, et sur l'art d'écarter par une épithète insultante les objections et les adversaires auxquels on ne répond pas, voyez Introduction à l'*Histoire de la Philosophie*, leçon VII, p. 22, et la préface de la seconde édition des *Fragments*, *passim*.
[2] Introduction à l'*Histoire de la Philosophie*, leçon X.

rapport. L'histoire comprendra donc infailliblement trois époques, et se terminera dans ces trois époques : le règne de l'infini, qui est l'Orient, époque d'immobilité pour la race humaine; le règne du fini, la Grèce et Rome; le rapport de l'infini et du fini, le monde moderne.

« Chaque époque est nécessairement exclusive, car il est impossible que l'idée qu'elle réalise ait tout son développement si elle n'est pas manifestée exclusivement..... Supposez, en effet, que l'idée du fini se soit développée en même temps que celle de l'infini : le développement de l'infini nuira au développement du fini, et *nous n'arriverons jamais à savoir ce que renferme ni plus ni moins le fini.* De là la nécessité d'une époque particulière où l'humanité jette, pour ainsi dire, tout ce qu'elle fait et ce qu'elle conçoit dans le moule de l'idée du fini et pénètre de cette idée les différentes sphères qui remplissent la vie de toute époque, de tout peuple, *de tout individu;* savoir : l'industrie, l'état, l'art, la religion et la philosophie[1].....

« *Il est impossible de concevoir une quatrième époque de l'humanité,* par l'impossibilité où est la pensée de rien concevoir que sous la raison du fini, de l'infini et du rapport du fini à l'infini. Lorsqu'on veut sortir des conditions de la pensée, on arrive à des conceptions extravagantes, à de véritables monstres. C'est par condescendance que je suppose qu'on arrive à des monstres; on n'y arrive pas même, car, quoi que vous fassiez, je vous défie de faire autre chose que de combiner le fini et l'infini d'une manière ou d'une autre. Il y a des extravagances impossibles, savoir celles qui détruiraient les lois de l'esprit humain. Le cercle de l'extravagance est donné par le cercle de l'hypothèse, et le cercle de l'hypothèse est donné dans le cercle de la pensée. Or la pensée est enchaînée aux trois idées que nous avons signalées; tenter de les dépasser c'est tenter de sortir de la pensée, c'est tenter ce qu'on ne peut pas même tenter[2]. »

Supposer que notre civilisation ne sera pas la dernière étape de l'histoire, c'est donc tenter de franchir le cercle de l'extravagance, c'est tenter ce qu'on ne peut pas tenter.

L'Orient a employé je ne sais combien de siècles à déployer tout ce que renferme l'infini, « ni plus ni moins. » Il a épuisé l'infini dans un temps borné, soit. La Grèce, ayant affaire au fini, a terminé plus promptement sa besogne. Le monde moderne est d'hier, nous dit-on, et n'a parcouru que ses époques de barbarie[3]. Combien doit-il durer encore? — L'éclectisme, sans fixer de date, nous fait comprendre que son temps sera court : « Il faut qu'une époque ait son industrie, sa législation, ses arts, sa religion, sa philosophie, et tout cela sous l'empire d'une idée commune. Quand cette idée a fait le tour de ces différentes sphères, cette époque est complète et achevée, elle

[1] *Ibid.*, leçon VII.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, leçon X.

n'a plus rien à faire, elle passe et fait place à une autre. [1] » — Mais après nous il n'y en a point d'autre possible. Dans chaque époque les applications de l'activité humaine que nous venons d'énumérer se succèdent aussi suivant un ordre déterminé, la philosophie est la dernière. Pour apprendre ce qui nous importe, il faut donc consulter l'histoire de la philosophie. Ecoutons : « Dieu étant l'intelligence dans son essence, dans son mouvement éternel, et dans ses moments fondamentaux, l'histoire de la philosophie éclaire et couronne l'histoire de l'humanité [2]. »

Puisqu'*il ne faut pas consulter les faits, mais la pensée* [3], et remonter constamment aux éléments de l'esprit humain, nous devrions trouver trois philosophies, le système de l'infini, le système du fini et le système qui les saisit dans leur rapport. Une conséquence irrésistible nous conduirait à cette division, qu'il ne serait pas trop malaisé d'établir. Cependant nous ne trouvons pas trois systèmes, mais quatre. Ils sont distingués au nom d'un principe absolument différent des catégories universelles qu'on vient de rappeler; et ils se succèdent en chaque époque suivant un ordre à peu près contraire à l'ordre universel de l'histoire, mais non moins évident, et non moins rigoureux que celui-ci; cela va sans dire. Ce sont le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme (qui n'est pas une philosophie, mais la négation de la philosophie), enfin, le mysticisme, sur la nature duquel on s'explique assez confusément pour pouvoir y comprendre tout ce qu'on voudra. Ces quatre systèmes se succèdent à toutes les époques, avec des caractères constamment pareils, et l'on ne saurait en concevoir d'autres. Chacun d'eux renferme un élément de la vérité, qu'il prend pour le tout, chacun d'eux vit de cette vérité partielle, car l'erreur absolue est incompatible avec la nature de l'esprit humain. La lutte des quatre systèmes exclusifs ne finirait jamais si l'éclectisme, appuyé d'une psychologie attentive, ne venait les concilier en discernant la part de vérité et la part d'erreur que chacun d'eux renferme, pour éliminer les erreurs et fondre les vérités partielles dans la vérité totale et définitive. L'éclectisme opère ce départ en écartant le scepticisme et le mysticisme tout entiers par sa définition même de la philosophie, savoir : « l'intelligence et l'explication de toutes choses par l'observation et le raisonnement. [4] » Il concède au sensua-

[1] *Ibid.*, leçon VII.
[2] *Ibid.*, leçon VII.
[3] *Ibid.*, leçon VII.
[4] *Fragments philosophiques*, préface de la seconde édition.

lisme la possibilité de l'observation sensible et l'existence réelle de la nature, sinon de la matière (dont la réintégration furtive eut lieu plus tard), enfin, il accepte l'ensemble des vues d'une partie des philosophes qu'il désigne lui-même sous le nom d'idéalistes, mais il rejette la négation du monde extérieur, qui sert à caractériser l'idéalisme dans d'autres passages. Ainsi s'accomplit la conciliation promise.

Quoi qu'il en soit dans la pratique de l'impartialité qui devait l'élever au-dessus de toutes les écoles antérieures, l'éclectisme reste à ses propres yeux la philosophie définitive, et il le faut bien. Ainsi le mouvement philosophique est accompli. Mais la philosophie est la plus haute démarche de l'esprit humain, le fruit le plus tardif de la civilisation; après la philosophie définitive, l'esprit humain n'a plus rien à faire; dès lors, suivant les principes posés, l'époque moderne, qui est la dernière, a joué son rôle et doit disparaître.

Cependant, l'humanité, qui est Dieu, est éternelle comme Dieu.

Il y a là des difficultés qui portent également sur la philosophie de Hegel, dont nous ne sommes pas encore séparés jusqu'ici. On n'y insiste pas, il est temps d'arriver aux véritables inventions de Cousin, à ce qui fait l'originalité permanente du système éclectique à travers ses phases les plus opposées.

Dans ses conclusions, l'éclectisme se confondait avec l'idéalisme absolu de Hegel, il lui fallut même avouer qu'il avait emprunté à Hegel ses conclusions. Mais il se distinguait de lui par sa méthode. Fidèle à son origine, l'éclectisme préconisait la méthode psychologique. Il pensait trouver la vérité de Dieu, de la nature, et de l'histoire, l'essence des choses, en un mot, ou pour parler avec Kant, *la chose en soi*, dans l'analyse des phénomènes psychologiques. Sur l'idéalisme subjectif des Ecossais, dont le propre est d'écarter rigoureusement toute prétention à la science des réalités objectives pour y substituer de simples croyances, l'éclectisme greffait la science absolue de l'idéalisme absolu; il unissait Schelling et Dugald-Stewart, comme plus tard, piqué au jeu, M. Taine s'est amusé à faire tenir Hegel sur Condillac. Il paraît que nous excellons dans la production de ce genre d'hybrides.

Cousin s'était préparé à son œuvre importante par une méditation personnelle assidue. Les premières années de son professorat avaient été presque entièrement consacrées à la recherche de ce passage du nord-ouest, je veux dire le passage de la vérité phénoménale à la vérité objective, du relatif à l'absolu, de la psychologie à la métaphysique, ou, comme il s'exprimait,

de la psychologie à l'ontologie. Tournant et retournant toujours le même problème, maître et disciples étaient dans un trou, s'il en faut croire Théodore Jouffroy. Cousin en sortit. — Par la malle-poste, direz-vous? — Non, par la spontanéité de l'aperception, et par la raison impersonnelle. Telles sont les propres créations de V. Cousin, et son vrai titre à la gloire, qu'un excès de modestie l'a seul fait chercher dans les retouches d'une traduction de Platon[1].

Il s'agit de prouver, et de prouver par la psychologie même, que les notions élémentaires et universelles ne sont pas des notions humaines, résultant de l'organisation de l'esprit humain, mais l'expression de la raison impersonnelle, absolue. La preuve cherchée se trouve dans la spontanéité qui caractérise leur première apparition. Il est indispensable de citer textuellement un passage dont les termes ont été revus bien souvent par l'auteur et qui se retrouve sans variation en maint endroit de ses ouvrages. La démonstration tentée se présente constamment sous la forme d'une réfutation de Kant, et ce sont les particularités de cette réfutation qui nous ont obligé de résumer Kant avec quelque détail.

« Il ne suffit pas d'avoir énuméré, classé, réduit, systématisé les lois de la raison; il faut prouver qu'elles sont absolues. C'est ici que tombe la discussion célèbre de Kant sur l'objectif et le subjectif dans la connaissance humaine. Ce grand homme, après avoir si bien vu toutes les lois qui président à la pensée, frappé du caractère de nécessité de ces lois, c'est-à-dire de l'impossibilité où nous sommes de ne pas les reconnaître et les suivre, crut voir précisément dans ce caractère un lien de dépendance et de relativité à l'égard du moi, dont il était loin d'avoir approfondi le caractère propre et distinctif. Or une fois les lois de la raison abaissées à n'être plus que des lois relatives à la condition humaine, toute leur portée est circonscrite à la sphère de notre nature personnelle, et leurs conséquences les plus étendues, toujours marquées d'un caractère indélébile de subjectivité, n'engendrent que des croyances irrésistibles, si l'on veut, mais non des vérités indépendantes. Voilà comment cet analyste incomparable, après avoir si bien décrit toutes les lois de la pensée, les frappe d'impuissance et, avec toutes les données de la certitude, aboutit à un scepticisme ontologique contre lequel il ne trouve d'autre asile que l'inconséquence sublime de prêter aux lois de la raison pratique plus d'objectivité qu'à celles de la raison spéculative. Tout l'effort de mes leçons de 1818, après l'inventaire régulier des lois de la raison, fut de leur ôter *le caractère de subjectivité que celui de nécessité leur impose en apparence*, de les rétablir dans leur indépendance, et de sauver la philosophie de l'écueil où elle était venue échouer au moment même de toucher au port. Plusieurs mois de discussions publiques furent consacrés à démontrer que les lois de la raison humaine ne sont rien moins que les lois de la raison en elle-même. Plus que jamais fidèle à la méthode psy-

[1] *La Jeunesse de Madame de Longueville*, avant-propos, p. VIII.

chologique, au lieu de sortir de l'observation, je m'y enfonçai davantage, et c'est par l'observation que, dans l'intimité de la conscience, et à un degré où Kant n'avait pas pénétré, sous la relativité et la subjectivité apparentes des principes nécessaires, j'atteignis et démêlai le fait instantané, mais réel, de l'aperception spontanée de la vérité, aperception qui, ne se réfléchissant point immédiatement elle-même, passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, mais y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique et entre les mains de la réflexion, devient une conception nécessaire. Toute subjectivité, avec toute réflexivité, expire dans la spontanéité de l'aperception. Mais l'aperception spontanée est si pure, qu'elle échappe; c'est la lumière réfléchie qui nous frappe, mais souvent en offusquant de son éclat infidèle la pureté de la lumière primitive[1]. »

Ceci, j'espère, est bien entendu. Cousin, qui a constamment Kant à la bouche, lui prête constamment l'opinion que la raison humaine n'atteint pas le vrai, parce qu'elle est humaine. Eh bien! ce ne sont ni les termes de Kant, ni sa pensée. Ces imputations qui reviennent partout, sont absolument gratuites. Il faut le dire, Cousin n'a point compris Kant. Il n'a pas com-

[1] *Fragments philosophiques*. Préface de la première édition, p. 20-22. — Dans ses ouvrages plus récents, Cousin, sans cesser d'imputer à Kant l'opinion que les lois de la pensée sont subjectives, précisément parce que nous apercevons l'impossibilité de ne pas les suivre, insiste surtout sur l'erreur non moins imaginaire que Kant aurait commise en contestant l'autorité de la raison, parce que cette raison est celle de l'homme. Le passage suivant est emprunté à l'*Histoire générale de la Philosophie*, publiée en 1864 :

« Kant est par-dessus tout idéaliste. Il fait à l'empirisme une guerre à outrance; il lutte intrépidement contre toutes les tendances subalternes de son siècle; il ne recherche, il n'estime, dans la connaissance humaine, que l'élément rationnel; il aspire à la raison pure, et lorsqu'il est enfin en possession de cette raison pure, par une première et étrange contradiction, il la déclare impuissante à connaître les êtres, à atteindre jusqu'à la réalité et à l'existence. Et pourquoi cela, je vous prie? *Parce que la raison pure, toute pure qu'elle est, réside en un sujet déterminé et particulier qui, ayant sa nature propre et ses lois, la marque ainsi de son caractère, la rend subjective, comme parle le philosophe allemand, et lui ôte toute valeur hors de l'enceinte de la pensée.* D'où il suit que Dieu, l'âme, la liberté, le temps, l'espace, ne sont que des formes de la raison, des idées que la raison projette, en quelque façon, hors d'elle par l'énergie dont elle est douée, énergie admirable en elle-même, mais qui n'enfante que des illusions. Kant *voudrait-il donc* que la raison, pour posséder une puissance véritablement objective, fût à ce point impersonnelle qu'elle ne fît pas son apparition dans un sujet particulier? Mais, nous l'avons dit bien des fois, une raison qui ne serait pas nôtre, qui, en sa qualité de raison universelle, infinie, absolue dans son essence, ne retomberait pas sous la perception de notre conscience, serait pour nous comme si elle n'était pas. Vouloir que la raison cesse entièrement d'être subjective, c'est demander une chose impossible à Dieu même. Non, Dieu lui-même ne peut connaître qu'en le sachant, avec son intelligence et avec la conscience de son intelligence. Il y a donc de la subjectivité dans la connaissance divine elle-même, et si cette subjectivité entraîne le scepticisme, Dieu aussi y est condamné. » (P. 553-4 de la huitième édition.)

Enfin, dans le livre du *Vrai, du Beau et du Bien*, nous retrouvons tout ceci et mieux encore :

« L'idéal d'objectivité que *poursuit Kant*, est un idéal chimérique, extravagant, au-dessus ou plutôt au-dessous de toute intelligence, de toute raison digne de ce nom, car c'est demander que cette intelligence, que cette raison cessent d'avoir conscience d'elles-mêmes, tandis que c'est là précisément ce qui caractérise l'intelligence et la raison. » (P. 63.)

Mais où Kant poursuit-il un tel idéal, et de quel terme faut-il se servir pour caractériser un procédé de discussion semblable?

pris Kant, parce que, d'une manière générale, il n'a pas vu quel est le vrai problème de la philosophie. Et s'il n'a pu saisir le point où gît le vrai problème de la philosophie, c'est qu'il ne possédait pas en lui-même ce qu'il faut pour le constater. Si tout s'arrangeait ici-bas aussi commodément que l'abstraction idéaliste nous le présente, si le fait et le droit y marchaient d'accord, ou seulement si tout le monde oubliait l'existence de l'ordre moral avec la même facilité que certains philosophes, oh! alors, il y a longtemps que la philosophie serait achevée, ou plutôt, il n'y aurait jamais eu de philosophie, parce qu'on n'en aurait pas éprouvé le besoin, les faits s'expliquant assez d'eux-mêmes. La question de savoir si le monde est objectif ou subjectif n'aurait tourmenté personne s'il n'y avait pas de contradiction dans le monde lui-même, et si ces contradictions ne nous atteignaient pas au vif. Ceux qui n'aperçoivent pas le côté tragique des choses, n'en aperçoivent pas le grand côté. Ils resteront toujours aveugles. L'exposition de Cousin n'est exacte en aucun point. La Critique n'enseigne pas la subjectivité des lois de la raison : au contraire, elle leur attribue une valeur absolue. Ce que la Critique enseigne, c'est la subjectivité du temps et de l'espace qui, suivant elle, ne sont nullement des lois de la raison, mais des formes de la sensibilité. La *Critique de la raison pure* se résume aux termes suivants : « Pour s'exercer utilement, les facultés de notre intelligence ont besoin qu'un objet leur soit donné dans l'intuition. Mais tous les objets dont nous avons l'intuition sont temporels, ainsi la subjectivité du temps entraîne de fait la subjectivité de nos connaissances; mais si nous avions l'intuition de l'intemporel, les lois de notre intelligence s'appliquant à cette intuition nous donneraient l'absolument vrai. »

Si quelqu'un était tenté de trouver notre revendication trop minutieuse, en disant qu'après tout le résultat est le même; s'il prétendait avec l'éclectisme, mais contrairement à la métaphysique de tous les âges, que le temps est aussi du nombre des conceptions rationnelles; nous l'inviterions à s'enquérir des discussions que la notion du temps a provoquées et des problèmes que le temps suggère; puis, d'étudier Kant dans Kant, afin de comprendre où il veut en venir. Depuis les jours de Pythagore et de Socrate, le problème central de la philosophie est d'établir le rapport de l'ordre réel et de l'ordre moral, du fait et du droit, de la nécessité et de la liberté. Voilà le gouffre qu'il faut combler. Si l'on statue au commencement la nécessité, ou seulement si l'on accorde une confiance illimitée à la logique dont nous nous servons en étudiant la nature, on prononce avec Hegel,

avec Cousin, avec la foule, la suppression de l'ordre moral, qui dans ce cas n'opposerait à l'enchaînement fatal des choses qu'une impuissante contradiction. La fatalité naturelle, c'est la loi du temps, qui nous oblige à chercher dans une cause antécédante la raison d'être du fait subséquent. Si nous comprenions l'intemporel, nous comprendrions la liberté. Eh bien, il est vrai, nous ne comprenons pas la liberté, la liberté n'a pas de place dans notre science; mais nous sommes tenus, subjectivement tenus d'y croire, parce que nous sommes tenus, subjectivement tenus de croire à notre responsabilité et d'accepter notre devoir. Il n'est point exact d'alléguer avec V. Cousin que « cette même raison pure de Kant, qui s'avoue incapable de certitude en métaphysique, se prétend tout à coup fort capable en morale d'arriver certainement à la liberté, à l'âme et à Dieu[1]. » Ce sont là des erreurs historiques fort répandues, mais ce sont de graves erreurs. D'abord, il ne saurait être question de l'âme ni de Dieu. La personnalité divine et la vie à venir sont, aux yeux de Kant, des conceptions de la raison pratique, appelées à exercer une influence régulatrice sur l'emploi de nos facultés actives, précisément comme les idées de la raison pure exercent une action régulatrice sur l'emploi de nos facultés spéculatives. Le devoir lui-même n'est point plus certain pour lui que tout autre fait de conscience, comme on le dit avec une impropriété de langage évidente. Tous les faits de conscience sont certains comme tels. Et quant à savoir si du sentiment du devoir on peut conclure légitimement à la réalité de l'obligation; quant au fameux passage du subjectif à l'objectif, nous avons déjà précisé la pensée de Kant sur ce point. Elle est très-claire, et chacun l'aurait comprise s'il allait au texte, et s'il se dépouillait en le lisant des préoccupations d'une autre philosophie. Ce n'est point en vertu d'une nécessité logique que nous prononçons la réalité de l'ordre moral, le sentiment du devoir ne jouit ici d'aucun privilége. La foi n'est pas la science, et la nécessité physique ou logique (car c'est tout un) diffère profondément de l'obligation. La soumission de l'esprit au devoir ne saurait être nécessaire, précisément parce qu'elle est obligatoire. Vous pourriez incontestablement mettre en doute l'autorité du devoir, mais vous ne le voudrez pas, je le sais, car si vous le vouliez, vous cesseriez d'être un honnête homme. Non, mais plutôt, jaloux de rester ensemble honnête homme et philosophe, vous vous efforcerez d'ordonner vos pensées pour comprendre les choses de manière à laisser intacte l'autorité du devoir. Telle est l'unité de l'œuvre de Kant.

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien.*

Il n'y a pas l'ombre d'une contradiction entre la Critique de la raison pure, et la Critique de la raison pratique. Tout au rebours, la première n'ayant été conçue que pour sauvegarder l'ordre moral, ne saurait s'entendre sans la seconde, dont elle renferme d'ailleurs le résumé. Ce rapport des deux Critiques nous explique seul pourquoi le temps et l'espace sont considérés comme subjectifs, tandis que les lois de l'intelligence ne le sont pas, distinction capitale, qu'il fallait entendre et qu'on a préféré supprimer.

Le restaurateur de l'histoire de la philosophie en France était un grand poëte. Il s'est fait un Kant de sa façon, pour le réfuter plus à son aise. C'est plaisir de le voir s'espadonner contre ce Kant postiche et lui porter des bottes irrésistibles aux applaudissements de la galerie. Les contradictions qu'il reproche à Kant ne portent que sur le fantôme. La philosophie critique est une œuvre subtile, embarrassée, mais sincère. Elle reste absolument hors des prises du vulgaire dogmatisme où l'on voudrait ramener les esprits affranchis par elle. La tendance qui l'a suggérée la rendait inaccessible à V. Cousin. Il était libre de ne pas la comprendre, mais n'était pas libre de la refaire.

Maintenant si l'objection que l'éclectisme réfute ici n'est pas de Kant, elle est en elle-même assez naturelle. C'est l'objection des sceptiques anciens, c'est aussi l'objection des Ecossais. Personne à la vérité n'avait imaginé de dire avant le Kant de V. Cousin : Les lois de notre raison ne méritent pas notre confiance, parce qu'elles s'imposent à nous. Nous ne devons pas croire une chose, parce que nous nous sentons dans la nécessité d'y croire. Non, le scepticisme ne s'est jamais fait une arme de la nécessité de la croyance, ainsi que V. Cousin l'impute à Kant avec tant d'obstination [1]. Il fallait l'enjouement et le feu du grand sorbonniste pour forger cette arme-là. Nul n'avait jamais dit avant qu'il fît parler Kant : les lois de la raison sont subjectives, *parce qu'elles sont nécessaires*, mais on avait pu dire et l'on avait dit, en effet : « *Malgré leur nécessité*, nous n'avons pas le droit de leur attribuer une portée absolue. Il nous est impossible de sortir de nous-mêmes ; nous ne saurions ni voir sans nos yeux, ni penser sans notre intelligence. Notre organisation subjective joue un rôle dans la formation des jugements aussi bien que dans la formation des représentations sensibles, et l'ambition d'une vérité qui ne soit pas notre vérité ne saurait se soutenir, la question ne peut pas même se poser dans un esprit raisonnable. »

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 57.

On alléguera que la raison est impersonnelle. Mais que faut-il entendre par là? Cela veut dire apparemment que la raison est la même pour tout le monde, que nous avons tous la même logique, les mêmes notions élémentaires, la même évidence. Quelle que soit la diversité des opinions humaines, il faut bien reconnaître qu'il en est ainsi. Cet accord est impliqué dans tout essai de convaincre autrui, et dans l'existence même du langage. Seulement il ne faut pas exagérer les conséquences d'un fait que nul ne conteste. Il signifie que nos esprits comme nos corps sont organisés de même façon; il ne signifie pas que la raison soit surhumaine, bien moins encore absolue. La déclarer divine, par opposition à l'humanité, en s'armant de quelques paroles de Fénelon ou de la Vulgate, serait abuser de l'hypothèse. Non, la raison de l'homme est bien humaine, et l'on ne peut la diviniser qu'en divinisant l'humanité. Cependant, Cousin a répudié d'assez bonne heure ce dogme périlleux, sans pour cela renoncer au dogmatisme et sans cesser d'étayer ses prétentions à l'absolu métaphysique sur le caractère impersonnel de la raison.

Cette raison impersonnelle est une vieille théorie d'Aristote et d'Averroës. Ce n'est pas ce qui constitue l'invention méritoire. Le triomphe de l'éclectisme est d'avoir démontré la raison impersonnelle par l'observation psychologique. Plus subtil encore, et non moins divertissant que ce faux Kant qui prouve que nous ne devons pas croire aux lois de notre esprit, précisément, parce que nous sommes obligés d'y croire, « il s'enfonça dans l'observa- « tion, et à un degré où Kant n'avait pas pénétré, il atteignit et dé- « mêla le fait instantané, mais réel de l'aperception spontanée. » Il constate ce fait important que nous commençons par apercevoir les vérités nécessaires sans essayer d'en douter, et par conséquent sans nous dire qu'il nous est impossible d'en douter. S'il était vrai que la justification du doute résidât précisément dans son impossibilité, la difficulté serait levée! Mais il y a peut-être des raisons de douter plus solides; aussi, l'on insiste, et l'on dit : « Apercevoir la nécessité de porter un jugement, c'est apercevoir le moi; quand je pense sans apercevoir le moi, alors le moi est absent, et c'est Dieu qui pense en moi. » Voilà la perle que l'habile plongeur nous rapporte du fond des mers! On comprend mal comment un tel artifice pourrait convaincre un esprit qui se serait véritablement posé la question de savoir si nos connaissances ne sont pas déterminées par notre organisation mentale et relatives à cette organisation. Il faut pour le prendre au sérieux, plus que l'impatience d'un dogmatisme effrayé, il y faut mettre de la complaisance. Quoi! c'est par l'analyse du moi que vous pensez sortir du moi? Vous trouvez dans la conscience quelque chose

qui n'appartient pas à l'esprit humain? Et vous ne voyez pas que votre assertion, fût-elle vraie, ne serait, en tous cas, susceptible d'aucune preuve? Quel étrange abus du privilége dangereux d'isoler les facultés et de leur prêter une existence indépendante! Vous faites résider mon individualité dans l'acte par lequel je l'aperçois. Je ne suis plus moi du moment où je pense sans observer ma pensée, et pour devenir infaillible, il me suffit de l'irréflexion. Selon cette philosophie, en effet, la pensée spontanée émane de la raison impersonnelle et ne saurait nous égarer. On a beaucoup admiré la force de ce baron cité je ne sais où par Madame de Staël, qui, tombé dans une fosse profonde, en sortit en s'enlevant de ses propres mains par sa propre chevelure. Archimède assurément l'aurait fait comte; mais l'éclectisme rend des points à ce baron-là. Le secret du tour consiste uniquement, on le voit, dans la manière de poser la question. S'il se trouvait dans le monde un homme capable de tenir une proposition pour suspecte, justement parce qu'il éprouve l'absolue nécessité de l'affirmer, vous lèveriez son bizarre scrupule en lui faisant remarquer que l'affirmation a précédé chez lui la conscience de cette nécessité. Seulement un tel contradicteur se nomme en français un compère. Pour se procurer un adversaire aussi commode, le dogmatisme a dû le fabriquer de ses propres mains, puis il l'a baptisé du nom de Kant. La distinction entre l'état spontané et l'état réfléchi repose sur des faits réels, l'importance en est grande, soit en psychologie, soit en histoire; mais l'éclectisme s'est trompé s'il a cru sérieusement y trouver la pierre philosophale. A l'état spontané, comme à l'état réfléchi, l'homme est l'homme et pas davantage. C'est peut-être assez. Démontrer, et démontrer psychologiquement que la science est surhumaine, c'était décidément trop. N'aurait-il pas mieux valu sortir du conventionnel, consulter le bon sens, dont on parle souvent, et se dire que cette question d'école est au fond sans intérêt? La tâche du philosophe reste assez grande quand il la borne à expliquer, suivant les lumières de son intelligence humaine, le monde extérieur et le monde de l'âme tels qu'ils s'offrent à nos regards humains. Que cette explication soit objective ou subjective, il n'importe, pourvu que répondant à nos besoins, elle embrasse la totalité des faits dans l'unité. Démontrer par la raison l'autorité de la raison est une chimérique entreprise. Aussi bien l'esprit humain ne saurait-il se mettre en question tout à fait sérieusement. Il ne l'aurait jamais essayé, si la contradiction, éclatant en lui-même et dans les faits qu'il étudie, ne semblait rendre la science impossible. Cette contradiction, qui est le vrai problème, l'éclectisme ne l'aperçoit pas. La difficulté qu'il

éprouve à sortir du moi, c'est lui-même qui l'a créée, quand il s'est mis en tête de fonder la science absolue sur une analyse psychologique. Mais il s'en tire si agréablement qu'il est impossible de lui garder rancune. La prestesse a son prestige. La difficulté vaincue entre presque toujours pour beaucoup dans la jouissance que nous font éprouver les œuvres de l'art.

## IV. — LE NÉO-CARTÉSIANISME ET DESCARTES.

L'organisateur de la psychologie, Théodore Jouffroi mourut en 1842. Il avait suivi les cours de V. Cousin à l'Ecole normale, et il passait pour un éclectique. M. Fresneau, dénonçant l'opposition entre l'éclectisme et le christianisme, citait, à côté des travestissements du dogme empruntés par Cousin à l'Allemagne, les attaques plus franches de Jouffroi. M. Pierre Leroux, opposant ses propres théories à l'éclectisme, dont il flétrissait l'attitude équivoque et les complaisances pour l'« idolâtrie chrétienne, » joignait à la réfutation de Cousin la réfutation de Jouffroi.

L'éclectisme se glorifiait d'un tel élève et surveillait d'un œil jaloux ses velléités d'indépendance. « J'ai établi que la « psychologie est le fondement de la philosophie, lisons-nous « dans la préface de 1833, déjà citée, on a cru devoir après « moi y insister encore, et on a bien fait, car on ne peut pas « trop insister sur la vraie méthode, pourvu qu'on n'en fasse pas « à la longue un lieu commun dans lequel on se repose soi-« même et on arrête les autres. »

Les adieux funèbres du maître à son illustre élève sont à l'unisson de ce compliment aigre-doux. Sur cette tombe « où toute consolation manquait, » parce que Jouffroi n'avait produit aucune œuvre, il regrettait que « son élève, l'émule de Reid et de Dugald-Stewart, semblable à l'un par le sens et la gravité, à l'autre par la finesse et par la grâce, » eût oublié « les instincts sublimes et le dogmatisme immortel de l'esprit humain, de peur de s'égarer *sur les pas mêmes du génie.* »

L'auteur de ce trait charmant venait de commencer une série d'articles sur le manuscrit des *Pensées de Pascal*, qui nous valut finalement l'édition Faugère. Il y signalait avec indignation les retouches qu'Arnauld et le duc de Roannez s'étaient permises, dans l'intérêt bien ou mal compris de la cause commune, en publiant les fragments d'apologie du christianisme dont cet ami leur avait laissé le premier jet, sans rédaction et sans ordre. Ces articles sur Pascal n'étaient pas achevés que V. Cousin,

subissant à son tour l'empire des circonstances, entreprenait secrètement un travail de correction analogue à celui d'Arnauld, sur une œuvre de Jouffroi complétement rédigée, et dont l'impression était même assez avancée. La démarche pouvait paraître plus compromettante encore que l'acte des pieux jansénistes, mais le motif qui la suggérait n'était pas moins respectable. Il s'agissait d'empêcher de nouveaux éclats entre l'Université et le clergé, qui commençaient à se raccommoder un peu, Il s'agissait de conserver à la philosophie officielle le prestige de l'unité hiérarchique. Il s'agissait enfin de la gloire de son chef. L'affaire fit grand bruit, il y a vingt-cinq ans; elle est aujourd'hui bien oubliée. Si nous rappelons en quelques mots ces incidents curieux, c'est que nous y voyons une date. Ils marquent assez exactement le jour où l'éclectisme de 1830 fit place au spiritualisme qui règne aujourd'hui.

Jouffroi avait laissé quelques manuscrits, que sa veuve vendit à l'éditeur Joubert, pour en faire un volume de *Nouveaux Mélanges*. Un ami du défunt, M. Damiron, surveillait la publication. L'impression du morceau principal, *Sur l'organisation des Etudes philosophiques*, était assez avancée lorsqu'on en communiqua une partie à la *Revue des Deux-Mondes*. La façon plus ou moins cavalière dont il était parlé de M. Cousin dans ces pages fit sensation au bureau du journal. Il en revint quelque chose à l'intéressé qui, voyant de quoi il était question, s'empressa de faire supprimer l'article, et demanda la suppression du volume lui-même, en menaçant la veuve du disciple infidèle de la perte de sa pension. Rassurée sur ce point par le ministre (c'était alors M. Villemain), liée d'ailleurs par son contrat avec le libraire, madame Jouffroi ne consentit pas à cette mesure radicale, et la philosophie, ne pouvant obtenir un silence absolu, se rabattit sur une expurgation. La philosophie, je veux dire M. Cousin, pair de France, ancien ministre de l'instruction publique et membre de l'Académie, y travailla de ses propres mains. Deux feuilles déjà tirées furent détruites et réimprimées, puis la censure s'abattit sur les épreuves et veilla sur le manuscrit. Malheureusement quelques exemplaires du premier tirage, feuilles 8 et 9, avaient échappé à la destruction, et l'on put constater la nature des changements effectués. Le fait de la manipulation mis hors de doute, il fut aisé de se convaincre, par diverses irrégularités typographiques, que les suppressions sur la composition d'imprimerie s'étendaient aux deux feuilles suivantes et qu'elles étaient assez fortes. En comparant les morceaux qui complètent le volume aux indications de la notice sur les manuscrits laissés par Jouffroi, placée en tête par Damiron,

on acquit la certitude morale qu'à l'exception du travail mutilé, le livre entier ne contenait que du remplissage, et que les morceaux destinés primitivement à le composer avaient été supprimés. Au reste, les changements constatés dans le premier travail obscurcissent la pensée de Jouffroi; mais ils ne l'empêchent pas de paraître. L'auteur y proclamait son divorce avec la religion et son divorce avec l'éclectisme, le texte imprimé trahit de respectueuses dissidences. C'est un livre gâté, voilà tout. Cousin ne permet pas à son « élève chéri » de mettre en doute la divinité du christianisme, mais oui bien son *autorité*. Après qu'il a rejeté l'autorité du christianisme, M. Cousin ne lui permet pas de « rejeter ce qu'il avait cru de lui-même, de Dieu et de sa destinée future sur l'autorité de ce fait. » Bien moins encore sera-t-il admis à révéler qu'à l'époque de son séjour à l'Ecole normale, « le maître lui-même ne dissimulait pas son scepticisme sur ces questions. » A « l'inexpérience de M. Cousin, » celui-ci substitue deux ou trois fois la *prudence* de M. Cousin. Tout le reste est à peu près de la même force.

Lorsque ces particularités vinrent à la connaissance du public, elles causèrent une véritable émotion. Les journaux de la droite et de la gauche accusèrent sans ménagements l'illustre restaurateur du spiritualisme; et quand, sans chercher des excuses, Damiron s'efforça de prendre sur lui toute la faute, ils ne voulurent pas le croire.

Les feuilles attachées à la politique du 1er mars disculpaient seules M. Cousin, dans des notes courtes, hautaines, d'un style facile à reconnaître, où l'éditeur, disciple humble et fidèle, était impitoyablement sacrifié. Le *Constitutionnel* traitait d'*absurde calomnie* l'idée que M. Cousin eût eu en vue d'empêcher la publication des critiques dirigées contre son enseignement. « Nous croyons, poursuivait ce journal, que tout ce qu'il y a d'ecclésiastiques sages et éclairés, tomberont d'accord avec nous pour applaudir au conseil de M. Cousin d'ajourner à d'autres temps la publication de l'ouvrage posthume de M. Jouffroi. »

Cette absurde calomnie et ces ecclésiastiques éclairés surexcitèrent la curiosité. Enfin la *Revue indépendante* allégua une lettre où M. Cousin écrivait à Damiron : « Me voici comme Arnauld sur Pascal. » Ainsi pressé, le loyal Damiron répondit qu'en effet à cette époque, ces deux noms devaient être souvent dans la bouche et sous la plume de M. Cousin. — La cause était entendue.

La juger sortirait de notre propos et dépasserait notre compétence. L'opinion, d'abord sévère, se calma bientôt, et la philosophie n'y perdit pas un coup d'encensoir. Les ecclésiastiques sages et éclairés invoqués par le *Constitutionnel* contribuèrent

sans doute à cet heureux résultat. Ils ne pouvaient pas sans quelque complaisance voir dans cette affaire, dans le débat qui s'ensuivit, et dans le mot qui la termina, la sagesse du siècle illustrer par un grand exemple les maximes fécondes qui leur ont permis de substituer à l'austérité janséniste et gallicane d'autrefois, une morale plus humaine et, pour employer le terme consacré, plus suave : *omnia ad majorem Dei gloriam.* — *Si fecisti, nega.* — *Si duo faciunt idem, non est idem.*

Il était difficile d'absoudre complétement la philosophie. Sans conteste, elle avait manqué de cette prudence qui figure au premier rang de ses vertus[1]. Mais elle avait agi dans une entière bonne foi. En face d'un intérêt supérieur, V. Cousin avait traité la pensée d'un élève chéri ni plus ni moins bien qu'il a fait de ses propres ouvrages.

A proprement parler, cet éloquent professeur n'a pas écrit de livres de philosophie. Ses nombreux volumes ne se composent que de cours, de fragments et de préfaces. Eh bien, quand des circonstances assez connues l'amenèrent à réformer du tout au tout le fond de son enseignement, quand à la déification de l'homme et de l'histoire, il substitua le Dieu séparé du monde, le dualisme cartésien des substances créées et la vénérable tradition de la religion naturelle, il ne prit pas la peine de creuser un nouveau fondement pour ce nouvel édifice, il tira le second dogme des mêmes analyses que le premier, avec la même assurance et dans les mêmes ouvrages. Sans prévenir le lecteur du changement qui s'était opéré dans ses idées, il retoucha ses préfaces, qui ont leur date précise, il accoupla dans ses leçons les pensées de 1850 aux applaudissements arrachés par les phrases de 1817, et c'est ainsi que le spiritualisme fut institué. Il semble qu'on ait voulu dissimuler la révolution accomplie, faire oublier ce qu'avait été l'éclectisme depuis son séjour à Berlin jusqu'à son installation au ministère de l'instruction publique, et prêter à son instabilité l'apparence d'une pensée immuable; comme on avait essayé de faire croire à l'harmonie d'une école où régnait la division. Les deux opérations eurent un succès à peu près pareil. Les documents principaux de l'ancien éclectisme ne sont plus reconnaissables dans les nouvelles éditions. Les phrases que nous en avons extraites pour l'abrégé qui précède ne s'y trouvent plus. Il y en avait pourtant de si belles qu'on n'a pas osé les effacer ou qu'on n'a pas voulu les perdre. Une note avertit alors qu'on en trouvera le vrai sens

[1] Voyez *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 377.

expliqué..... dans quelque autre volume. Par ces procédés, les contradictions matérielles sur les points les plus saillants sont à peu près voilées pour des lecteurs très-superficiels. Mais le mouvement de la pensée s'interrompt à chaque pas, les conclusions jurent avec les prémisses, et le tout reste forcément inintelligible.

Un autre inconvénient de la manière dont se produisit cette conversion est de laisser régner l'obscurité sur le motif qui l'a suggérée[1]. La critique dépasserait peut-être son droit en cherchant ce motif dans des convenances extérieures. Nous sommes d'ailleurs entièrement persuadé que l'illustre écrivain n'a pas confessé le spiritualisme éclectique avec une sincérité moins sérieuse que l'éclectisme hégélien. En fait, la situation des affaires rendait le changement fort désirable. Ministre ou non, la responsabilité de l'enseignement universitaire pesait tout entière sur V. Cousin. Les tendances panthéistes en étaient signalées de toutes parts, les réclamations devenaient ardentes et fournissaient au clergé catholique un puissant levier pour déraciner un monopole que le libéralisme de Juillet considérait comme son palladium. Le péril ne pouvait être conjuré que par un remède héroïque : Cousin dit à la Chambre le *Credo* de la religion naturelle, en déclarant que tel était le programme philosophique de l'Université, et que les professeurs qui s'en écarteraient seraient chassés. La première forme officielle qu'ait revêtue le nouveau programme est probablement une liste des ouvrages désignés aux professeurs de philosophie comme devant faire le fond et *régler l'esprit* de leur enseignement, par un arrêt du Conseil royal de l'Université, du 12 avril 1842, rendu sur la proposition de Cousin. Ce sont : Bacon (*De augmentis* et *Novum Organum*), Descartes, *la Logique de Port-Royal*, Bossuet,

[1] Cousin finit par comprendre que sa réforme exciterait toujours de la défiance sans un désaveu du passé. Il l'a fait d'assez mauvaise grâce dans l'Avant-propos de son *Introduction à l'Histoire de la Philosophie* (cours de 1828), nouvelle édition, revue et corrigée. Nous y lisons : « En 1828, j'étais encore trop près de mes souvenirs d'Allemagne pour que les grandes généralisations et les formules un peu altières auxquelles j'étais accoutumé ne déteignissent pas un peu, si on me passe cette expression, sur ma pensée et sur mon langage, et il se peut que mes paroles aient quelquefois présenté à des esprits prévenus ou peu familiers avec ces matières délicates l'apparence d'une doctrine assez favorable au panthéisme; mais certes jamais apparence ne fut plus loin de la réalité, etc... » Et plus bas : « A mesure que la philosophie allemande s'est plus développée *et que nous l'avons mieux connue,* nous nous en sommes séparés plus ouvertement. »

On voit que l'auteur se rabat sur son ignorance et sur les ambiguïtés du langage de Hegel, qui sont assez semblables aux siennes propres lorsqu'il parlait de la religion. Mais il persiste à soutenir l'identité foncière entre ses doctrines de 1828 et le spiritualisme postérieur. Pour accorder cette prétention, il faudrait croire qu'il ne s'était pas compris lui-même, ce qui ne saurait être vrai qu'en partie.

Parmi ces lecteurs prévenus ou incompétents qui n'ont pas compris sa pensée, il faudrait compter entre autres Schelling et Hamilton, qui l'un et l'autre ont pris la doctrine de 1828 pour du panthéisme pur et simple.

Fénelon, Malebranche, Arnauld, Buffier, Locke (*Essai sur l'entendement*), Leibnitz (*Nouveaux Essais* et *Théodicée*), Clarke, Euler, Ferguson et Reid.

Une manœuvre fort applaudie fut celle où le vaisseau de la pensée, en virant de bord, hissa fièrement sur son grand mât le pavillon de la France.

Lorsque « certains patriotismes » accusaient l'éclectisme d'être une importation allemande, il leur répondait *nettement* en 1833 :

« En philosophie il n'y a pas d'autre patrie que la vérité. Il ne s'agit pas de savoir si la philosophie que j'enseigne est allemande, anglaise ou française, mais si elle est vraie. A-t-on jamais parlé d'une géométrie ou d'une physique française? Et la philosophie, par la nature même de ses objets, ne poursuit-elle pas ce caractère d'universalité dans lequel toutes les distinctions de nationalité s'évanouissent[1]? »

En 1845, l'accent n'est pas moins net, mais la note est tout autre :

« En philosophie, dit la Préface des *Fragments cartésiens*, nous sommes déclarés partisans *de tout système* (!) favorable à la sainte cause de la spiritualité de l'âme, de la liberté et de la responsabilité des actions, de la distinction fondamentale du bien et du mal[2], de la vertu désintéressée, d'un Dieu créateur et ordonnateur des mondes, soutien et refuge de l'humanité. C'est par ce motif que, sans renoncer à notre propre jugement et à nos propres vues, toutes nos prédilections avouées sont pour le cartésianisme... Cette école est à nos yeux *bien au-dessus de toutes les écoles rivales* par sa méthode qui est la vraie, par son esprit indépendant et modéré, qui est le véritable esprit philosophique, par ce caractère de spiritualisme à la fois sobre et élevé qui doit toujours être le nôtre, par la grandeur et la beauté morale de ses préceptes en tout genre, enfin *parce qu'elle est essentiellement française et qu'elle a répandu sur la nation une gloire immense* qu'il n'est pas bon de répudier, car, après la vérité, la gloire n'est-elle pas aussi quelque chose de sacré ? »

Le signal était donné, tout suivit. Philosophie française et cartésianisme devinrent les mots de ralliement. Quant à ces « profondeurs un peu sombres, » où jadis il avait semblé méritoire de s'engager, quant à « ces chefs de la philosophie de notre siècle, à ces amis, à ces maîtres, » auxquels s'adressait en 1833 l'hommage d'une « admiration si sincère et d'une amitié si tendre, » les *Souvenirs d'un voyage en Allemagne*, datés de 1817, mais imprimés après le changement des affaires, en parlent de bien autre façon. Ces souvenirs contiennent l'abandon le plus explicite et le plus complet de tout l'ancien éclectisme.

[1] *Fragments*, préface de la seconde édition, p. XXX.
[2] Comparez les absolutions générales qui ruissellent dans les leçons de 1828.

Seulement cette palinodie se fait entièrement sur le dos des maîtres. Depuis lors l'école a trouvé que le moyen le plus facile et le plus sûr de réfuter ces Allemands était d'en déconseiller la lecture[1].

L'Université se fit donc cartésienne, par arrêté du Conseil royal de l'Instruction publique, et pendant quelque temps la philosophie normale s'appela cartésianisme, titre dont le spiritualisme officiel se pare encore quelquefois. Mais en changeant de théologie, l'éclectisme n'avait pas changé de méthode. Cette méthode, c'est la méthode d'observation psychologique, telle que Cousin l'avait tracée, telle que Jouffroi l'avait développée, avec le fameux passage de la psychologie à l'ontologie par l'aperception spontanée de la vérité, où se manifeste la raison impersonnelle. Cette raison impersonnelle, qui est la clef de tout, sent bien tant soit peu le panthéisme qu'on avait brûlé, mais l'esprit scientifique en était venu à un point où l'on ne s'embarrasse pas de si peu. Ce n'est pas pour de pareilles subtilités qu'on va recommencer une philosophie. La raison impersonnelle devint « presque impersonnelle[2], » et tout fut dit.

Mais la philosophie était cartésienne et la philosophie était définie une science d'observation. Il fallait donc que pour Descartes la philosophie fût une science d'observation ; autrement la légitimité de notre descendance cartésienne serait contestée, on ne se bornerait pas à barrer notre blason, on l'enverrait *à enquérir*. Faire du cartésianisme une science d'observation, identifier la méthode de Descartes et la méthode de Jouffroi, voilà bien une autre difficulté que la raison impersonnelle. Et cependant c'était de rigueur. Il n'y avait qu'un parti à prendre; c'était de fabriquer un nouveau Descartes pour s'en faire un ancêtre, comme on avait fabriqué un Kant pour forger l'ontologie en frappant dessus. De bons amis y consacrèrent de gros volumes, et pendant quelque temps au moins, il fut de vérité légale en France et en Algérie que René Descartes est l'inventeur de la méthode psychologique, tout comme il était de vérité officielle qu'Emmanuel Kant n'attribue qu'une valeur subjective aux lois de l'entendement humain. Le bachelier qui se fût avisé d'ignorer ces belles choses aurait mal passé son temps. La tentative était encore plus hardie pour Descartes, qui est Français, et dont on lit au moins quelques pages, que pour un philosophe allemand très-réputé, mais connu surtout par ouï-dire. Il fallait aller non-seulement contre l'évidence des faits, mais contre les

[1] Voyez entre autres les articles de M. Emile Saisset dans la *Revue des Deux-Mondes*.

[2] *Du Vrai, du Beau et du Bien,* édition de 1867, p. 62; *Ibid.*, 68.

déclarations multipliées du grand homme, qui, deux siècles d'avance, avait décliné les honneurs sous lesquels la postérité cherchait à l'ensevelir, en répétant : que la philosophie est une science des effets par leurs causes ; que sa méthode est celle des mathématiques; que le monde extérieur en est le propre domaine; que le vrai moyen de rendre les hommes plus sages se trouverait dans le perfectionnement de la médecine; que nos lumières naturelles sont très-bornées en ce qui concerne l'esprit, et qu'il n'est pas bon de s'y arrêter! Aussi le succès du travestissement entrepris n'a-t-il pas été bien durable. L'école spiritualiste elle-même s'aperçoit qu'on l'a compromise. L'un de ses maîtres les plus distingués, M. Janet, ne vient-il pas d'écrire : « Descartes, que nous connaissons si peu, quoique nous en parlions sans cesse[1]? » M. Janet persiste du bout des lèvres à trouver la méthode psychologique dans le fameux *Cogito ergo sum*, mais il se moque assez bien de ceux qui résument l'œuvre de Descartes dans cette formule de saint Augustin[2]. « Il semblerait à les entendre, dit M. Janet, que Descartes n'ait fait que se promener en répétant : Je pense, donc je suis... On n'appréciera jamais le génie de Descartes si l'on persiste à séparer en lui le philosophe et le savant. Jamais Descartes n'eût admis ni même compris une telle séparation, » etc.

Que faut-il donc penser des modernes éditeurs du grand philosophe qui terminaient leur publication au point précis où leur auteur commence à s'expliquer sur ce qu'il avait à dire ?

En 1826, M. Cousin, qui voulait alors donner à ses écrits un certain vernis scientifique, rattachait, sans hésiter, à Locke le mouvement qui a introduit dans la philosophie l'esprit d'analyse et d'observation et qui y a fait prévaloir l'étude de l'esprit humain. « Le cartésianisme, dit-il, qui dès le second pas abandonne l'observation et se perd dans les hypothèses ontologiques et les formules scolastiques, ne pouvait prétendre au titre de philosophie expérimentale. » On parlait alors *des fers* du cartésianisme. Le nouveau cartésianisme n'était pas encore inventé; on ne se piquait pas de philosophie orthodoxe, l'*Index* de 1842 n'avait pas paru.

Plus tard on écrivait sérieusement ceci :

« Cette intuition, qui nous découvre l'existence du sujet pensant dans celle de la pensée elle-même, est un fait attesté à tous les hommes par

[1] *Revue des Deux-Mondes*, t. LIII, p. 360. Dans un article subséquent, dont la publication est postérieure au présent travail, M. Janet s'est du reste séparé de Cousin avec une netteté qui ne laisse rien à désirer.

[2] Formule sur laquelle Occam avait insisté, et que Campanella venait de répéter au début de sa métaphysique. *Nos esse, posse, scire et velle certissimum principium primum.*

la conscience et au philosophe par cette seconde conscience *plus savante que la première,* qu'on appelle la réflexion.

« L'étude de la pensée à l'aide de la réflexion, c'est, en langage moderne, la psychologie. Ainsi il est incontestable que Descartes *a mis au monde la psychologie,* et qu'en obtenant par elle et par elle seule le premier principe de sa métaphysique, il l'a par là reconnue et établie comme le point de départ nécessaire de toute saine philosophie. Socrate, sans doute, avait entrevu cette grande vérité, et il l'avait enseignée à Platon, *mais Descartes n'en savait rien,* et puis, il y a loin du *Connais-toi toi-même* au *Je pense, donc je suis.* Descartes est parvenu à la psychologie par des voies absolument nouvelles, et l'a fondée sur des raisons qui l'autorisent à jamais. *Il en est donc l'inventeur* parmi nous, et c'est à ce titre qu'il est le véritable père de la philosophie moderne. La philosophie moderne, en effet, date du jour où *la réflexion* a été son instrument reconnu et la psychologie son fondement. La création de la psychologie est la plus grande gloire de Descartes, même au-dessus de la gloire de sa méthode[1]. »

Ceci montre combien on est savant quand on sait qu'on existe. Mais après avoir imposé à Descartes l'invention d'un procédé de découverte métaphysique qu'on n'a jamais rendu clair et dont on a tiré successivement les métaphysiques les plus opposées, l'évidence contraint Cousin d'ajouter que Descartes n'a point su s'en servir.

« Il a, *comme à plaisir,* gâté son ouvrage, en le revêtant d'une apparence entièrement contraire au génie qui l'avait inspiré... Cédant aux habitudes de l'esprit mathématique, il s'est complu *à mettre dans un ordre déductif* des vérités que la réflexion (l'observation de soi-même) lui avait *successivement* fait connaître... A mesure qu'il avance, il retire les procédés naturels de l'esprit humain, pour y substituer des procédés artificiels. De là pour l'historien l'extrême difficulté de garder une juste mesure entre une exposition purement logique de la métaphysique cartésienne, *qui semble assez conforme au langage même de l'auteur,* et une exposition psychologique *plus conforme à sa vraie pensée*[2]. »

Ainsi le père de la philosophie moderne ne sait pas ce qu'il fait, et choisit comme à plaisir une forme qui est le contre-pied de sa vraie pensée. Est-on philosophe dans ces termes-là? N'est-il pas plus vraisemblable, au contraire, que Descartes savait ce qu'il faisait, et qu'ayant annoncé d'avance en termes exprès ce qu'il se proposait de faire, puis ayant rempli de son mieux le cadre qu'il s'était tracé, sa vraie pensée est celle qu'il a proclamée? Descartes a voulu s'élever à la connaissance de la cause première, pour tirer de ses attributs l'explication de l'univers par la voie démonstrative. Est-il permis de le refaire pour s'y retrouver soi-même, et l'idée que, suivant au fond la méthode

[1] *Histoire générale de la Philosophie,* huitième édition, 1867, p. 395.
[2] *Ibid.*

soi-disant psychologique, Descartes affecte constamment de ne pas la suivre, ne trahit-elle pas quelque préoccupation? Les critiques dont nous venons de présenter l'abrégé ne renferment-elles pas l'aveu que le véritable Descartes n'est pas ce qu'on voudrait en faire; et si, parlant constamment de ce grand homme, nous le connaissons vraiment si peu, cette ignorance ne tiendrait-elle pas au jour oblique sous lequel son illustre éditeur s'appliquait incessamment à le produire?

Disons les choses tout simplement : la psychologie n'est plus chez nous qu'un souvenir, et Descartes n'est qu'une enseigne. Ce qui plaît en lui, c'est qu'il est Français d'abord, puis c'est que sans soumettre la philosophie à la religion, il a su rester en bons termes avec l'autorité catholique. Il ne s'agit ni de ses méthodes, ni de ses démonstrations ; il s'agit de ses croyances, on nous l'a dit. Descartes admet l'existence d'un Dieu personnel, distinct du monde, la substantialité distincte de l'esprit et du corps, d'où ses disciples ont tiré l'immortalité de l'âme. Sa philosophie n'est point là du tout, quoi qu'on prétende[1], mais il faut que le spiritualisme tienne ce langage, parce que tout en repoussant de propos délibéré les charges de la philosophie, il veut en conserver et la place et le nom. Le spiritualisme n'est pas une philosophie au sens historique du mot, depuis Thalès jusqu'à nos jours. Il a renoncé volontairement à l'unité de conception, il ne prétend pas donner l'explication des choses. Il prétend inculquer certaines croyances qu'il envisage comme utiles et comme vraies. C'est une dogmatique élémentaire à l'usage des classes moyennes, enseignant et démontrant plus ou moins bien les principes traditionnels qui sont restés leur croyance. Tâche assurément sérieuse et grande; seulement il ne faudrait pas oublier que ces principes ont une histoire, et que cette histoire se lie étroitement à celle de la philosophie au sens d'autrefois, comme à toute l'histoire de l'esprit humain. Ces dogmes sont les piliers d'un pont sur lequel ont passé les peuples; maintenant les arches qui les unissaient sont écroulées; celui qui les voit sortir isolément des flots serait tenté de les prendre pour un obstacle à la navigation et de les faire sauter. Ceux qui s'appliquent à les préserver, sans en demander l'origine ni l'usage, sont peut-être des gens superstitieux, mais après tout leur œuvre est bonne, et la postérité leur en tiendra compte.

[1] « Il a établi invinciblement la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu : là est son œuvre solide et immortelle; *là est le cartésianisme* » (*Histoire de la Philosophie*, p. 404).

## V. — LE SPIRITUALISME ET L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Pour éluder les discussions religieuses tout en conservant la suprématie, l'éclectisme s'était forgé une théorie artificielle sur les rapports de la spontanéité et de la réflexion. Il méconnaît dans les religions établies la part de la spéculation philosophique et du travail réfléchi, comme il méconnaît dans les systèmes métaphysiques la part de la spontanéité, de l'invention et du génie, les condamnant à la stérile répétition de vérités déjà enseignées sous une forme symbolique. L'abus de cette opposition et l'ambiguïté du mot *mysticisme* défrayent sa polémique religieuse, exclusivement composée de défaites diplomatiques et de fins de non-recevoir.

Ainsi l'éclectisme s'est privé volontairement des moyens de pénétrer le sens et la suite de l'histoire de l'esprit humain. Dans le champ trop restreint qu'il s'y est ménagé, ses formules psychologiques sont encore trop étroites pour contenir la réalité des choses, et le renouvellement perpétuel des quatre systèmes : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme, durant une succession de périodes que nul principe n'aide à circonscrire, suggère l'idée d'un piétinement, d'une fatigue sans but, invention du scepticisme, dirai-je, ou du désespoir? C'est toujours le fatalisme hégélien, moins le progrès et moins l'idée; la Providence en est absente, et cette manière de concevoir le travail de la pensée dans le temps, jure avec le théisme qui l'a conservée. Comment entendre la sentence qui condamne l'esprit à se mouvoir incessamment entre quatre systèmes, dont l'un est vrai et les trois autres faux? Cette classification des types elle-même est un formalisme sans valeur. N'est-il pas évident, par exemple, qu'il y a plus de différence réelle entre l'unité de Spinosa et la pluralité des monades substantielles unies par le lien tout idéal de l'harmonie, qu'entre ce système de Leibnitz et telle doctrine sensualiste qui enseigne l'inséparable union de la force et de la matière dans les molécules? S'il fallait entendre Leibnitz comme le fait M. Cousin[1], cette dernière analogie irait presque à l'identité, et cependant c'est Leibnitz et Spinosa qui figurent ensemble sous la rubrique de l'Idéalisme[2].

On fait un titre à l'éclectisme d'avoir ranimé les études histo-

[1] Leibnitz établira que l'essence *de la matière* est la force entrant par elle-même en action (*Histoire générale de la Philosophie*, p. 461).

[2] Si l'on s'en tenait aux intitulés des chapitres ou leçons, Leibnitz appartiendrait au scepticisme ou au mysticisme.

riques dans le domaine qui nous occupe. Je croirais plutôt qu'il est lui-même un produit un peu hâtif du mouvement général qui portait le dix-neuvième siècle à l'histoire. Victor Cousin prit à ce réveil une part considérable. Mais l'impulsion qu'il a donnée compense-t-elle les erreurs de la direction imprimée au travail? La réponse à ce doute dépend du genre d'intérêt qu'on accorde à la philosophie. Les élégantes, les savantes monographies dont l'école universitaire enrichit notre littérature relèvent de la critique littéraire et de l'érudition plutôt que de la science de l'esprit. Leur nombre même atteste la stagnation de la pensée. On est curieux de savoir ce qu'ont dit sur chaque problème les illustrations et les médiocrités de tous les siècles; les problèmes eux-mêmes sont désertés. En fait d'appréciation, nos historiens se bornent le plus souvent à comparer la théorie qu'ils exposent aux solutions arrêtées de leur propre dogmatisme : c'est ainsi qu'ils font ce qu'ils appellent la part du bien et la part du mal. Ils ne s'inspirent pas du mouvement de la philosophie elle-même. C'est pourquoi leurs investigations fragmentaires n'ont pas encore produit une histoire générale de la philosophie, qui devrait naturellement chercher son intérêt principal dans le progrès et dans la liaison des matières. L'abrégé publié par Cousin lui-même en est au moins à sa huitième édition. Un tel succès témoigne de la faveur persistante du public. Peut-être montre-t-il aussi jusqu'où va l'indifférence pour des matières dont la coutume exige encore quelques notions des lettrés.

L'ordonnance de ce livre est telle que la dictaient les souvenirs de l'éclectisme : le sensualisme ouvrant inévitablement la marche, et le mysticisme formant l'arrière-garde. Un exemple suffira pour apprécier la valeur et les effets de cette conception systématique. Chacun sait que l'*Essai sur l'entendement humain*, de Locke, est une réfutation de la théorie des idées innées, qui sert de base au cartésianisme, et que l'ouvrage est dirigé d'un bout à l'autre contre le cartésianisme alors régnant. Eh bien! le droit de préséance accordé une fois pour toutes au sensualisme, conduit Cousin à traiter Locke avant Descartes. Voilà pour le plan.

Quant à la sincérité des expositions, l'auteur nous la garantit lui-même[1]. Nos citations de son Kant et de son Descartes n'en donnent peut-être pas une suffisante idée, nous les compléterons par un dernier exemple tiré de Platon. Kant, que M. Cousin a refait en deux volumes, et qu'il combat partout; Descartes, qu'il a édité et adopté; Platon qu'il a traduit, voilà des auteurs, j'ima-

[1] P. 569.

gine, sur lesquels nous pouvons l'interroger avec confiance. Voici donc la politique de Platon résumée par le traducteur de *la République* :

« La politique de Platon, c'est encore sa morale, transportée de la conscience dans la société. Il traite l'Etat comme l'individu, il lui assigne le même but, le bonheur dans le bien. Il gourmande Thémistocle et Périclès de s'être occupés seulement de la prospérité matérielle de la patrie, au lieu de songer à la force morale, à la vertu des citoyens.

« *Ennemi de la tyrannie de quelque côté qu'elle vienne,* et quelque masque qu'elle emprunte, il la combat dans une démocratie effrénée aussi énergiquement que dans une oligarchie insolente. Il se porte partout l'interprète éloquent de la justice; au milieu du quatrième siècle avant notre ère, il invoque un gouvernement mixte et pondéré, composé d'éléments différents, se faisant contre-poids et habilement concertés dans l'intérêt de la liberté et de l'ordre. Les accents de l'auteur de *la République* et *des Lois* ont retenti d'âge en âge dans toutes les âmes fières et généreuses. Cicéron seul les a rendus quelquefois dans l'antiquité, et Montesquieu ne les a point surpassés[1]. »

L'auteur ajoute un peu plus loin :

« Platon a sans doute les yeux dirigés vers l'avenir, mais il est plein de vénération pour le passé. Il penche plus du côté de Lacédémone que du côté d'Athènes. Il a sous les yeux la législation de Minos et de Lycurgue, et s'il prend pour fondement.celle de Solon, il la rend plus sévère. »

Pas un mot de plus sur ce sujet dans un gros volume destiné à « procurer la juste connaissance de l'*Histoire de la Philosophie* à la jeunesse de nos écoles et à tous les gens instruits[2]. » Cette esquisse est peut-être un peu vague. Il faudrait des yeux plus exercés que ceux des écoliers pour y discerner l'esclavage public de toute la classe ouvrière, la communauté des biens et des femmes dans la caste régnante, et le gouvernement absolu des philosophes, décidant souverainement de toutes choses sans règles générales d'aucune sorte, les yeux fixés sur l'idée du bien. Il semble qu'on ait voulu plutôt jeter un voile délicat, un léger fard sur ces institutions si caractéristiques et si fameuses. L'exposition du système des Idées prêterait à des remarques analogues. Nous en épargnerons la fatigue au lecteur. S'il a quelque teinture de ces matières, il devinera ce qu'il entre d'art dans une exposition qui permet de conclure en décernant à Platon « le suprême honneur de n'avoir jamais franchi les limites au delà desquelles le sens commun ne soutient pas le

[1] P. 145.
[2] Avant-propos, p. VI.

génie, et où commencent les abîmes [1]. » *La table en soi, la coupe en soi* vérités de sens commun, quel triomphe!... et quelle énigme!

C'est que le divin Platon est aussi un ancêtre du spiritualisme, et que le spiritualisme est tout ensemble un dogmatisme métaphysique et la vraie philosophie du sens commun. Il fallait draper Platon avant de l'installer dans sa niche, comme il fallait embrouiller Descartes pour s'en autoriser, comme il fallait simplifier Kant pour le réfuter de manière à pouvoir revenir tout bonnement à ses devanciers, sans conserver la moindre parcelle du progrès qu'il a fait faire à la pensée. C'est ainsi, par exemple, que, pressé entre le sentiment général et ce qu'on croit l'intérêt du système, on arrive à placer Kant au-dessus de Reid, au moment même où sur tous les points on donne tort à Kant et raison à Reid; et cela sans apercevoir qu'en réalité l'on est soi-même aussi loin de Reid que de Kant [2].

Nous ne parlerons des auteurs secondaires que pour signaler l'abondance des appréciations personnelles qui ne sont appuyées sur aucune exposition des choses qu'on juge. Ainsi, nous devrons nous expliquer comment les péripatéticiens de la Renaissance se sont partagés en disciples d'Alexandre d'Aphrodisée et en disciples d'Averroës [3], quand nous aurons appris qu'Averroës est un autre Alexandre d'Aphrodisée [4]. Mais qu'enseignait-il cet Alexandre dont le nom revient très-souvent, cela n'est touché nulle part. L'historien qui consacre douze grandes pages aux torts personnels de Leibnitz envers Descartes, ne connaît du sensualisme français que Condillac, et brusque tout le reste de notre dix-huitième siècle en quelques lignes. On possède Helvétius quand on a lu que son livre est médiocre, *le Système de la nature* n'est pas nommé, et quand cette philosophie matérialiste qui tient tant de place dans notre histoire se relève partout en Europe, menace partout, attaque partout, avance partout; *on en détourne les yeux* [5].

Dans ce chapitre de Leibnitz allongé par tant de détails, nous trouvons, cela va sans dire, une réfutation de l'harmonie préétablie. On y fait voir que l'action directe de l'âme sur le corps est un fait évident [6], sans se demander si la portée de ce fait évident n'irait peut-être pas jusqu'à nous contraindre à mettre en question un dualisme et une définition de l'âme empruntées

[1] P. 152.
[2] P. 552 et suivantes.
[3] P. 294.
[4] P. 232.
[5] P. 544.
[6] P. 472.

à une tout autre source. C'est le *Je pense donc je suis* qui donne au spiritualisme officiel, comme à Descartes, la substantialité séparée de l'âme ; d'ailleurs, ce dualisme est érigé en dogme, et c'est précisément pour l'amour de ce dogme qu'on s'est tourné vers Descartes. Après bien des variations, Cousin, pressé peut-être par l'argumentation triomphante de M. Pierre Leroux, est revenu à l'analyse de Maine de Biran, qui trouve le corps impliqué dans tout acte de conscience ; mais cette proposition, qui est la contradiction diamétrale du *Cogito* cartésien [1], ne le détache point du cartésianisme, et la spiritualité de l'âme continue à signifier pour l'école une existence séparée, incorporelle, inétendue, étrangère au monde physique.

Toute cette question des deux natures matérielle et spirituelle et des rapports de l'âme avec l'espace est traitée assez au long à propos de Leibnitz et de ses précurseurs [2]. Au sortir de là nous rencontrons [3] Cudworth, « platonicien grave et solide succombant un peu sous le poids de son érudition, » puis Henri Morus « qui commence bien et finit mal. » On se débarrasse de l'école de Cambridge par ces jugements sommaires, mais l'on n'a garde de rappeler par un seul mot sa doctrine caractéristique de l'âme étendue et pénétrant le corps, doctrine que le fils du célèbre Fichte, l'un des penseurs les plus distingués de l'Allemagne contemporaine, défend depuis bien des années dans des ouvrages très-répandus, et signalés dès longtemps à l'attention de la France par la *Revue des Deux-Mondes*. N'était-ce pas le moment d'y penser ? Et généralement n'importerait-il pas davantage de savoir ce que les philosophes ont enseigné que de savoir l'estime où les tient même le connaisseur le plus distingué ?

Un dernier détail entre mille : nous le soumettons aux théologiens. Cousin assure que la trinité de Plotin est une imitation de la Trinité chrétienne. Cette opinion ne serait-elle pas suggérée par un zèle excessif ? La thèse inverse ne tiendrait pas devant une comparaison attentive des deux doctrines, mais s'il

[1] « Voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je ne fusse point, je connus bien de là que j'étais une substance dont toute l'essence est de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle, en sorte que l'âme est entièrement distincte du corps » (Descartes, *Discours de la méthode*, édit. Cousin, t. I, p. 158).

Ainsi la preuve cartésienne de la séparation des deux substances est la possibilité de faire abstraction du corps et de douter de l'existence des corps. Cousin conteste cette possibilité. Il réprimande vertement son maître d'avoir recours à la véracité de Dieu pour prouver l'existence du monde sensible, qui est immédiatement certaine à ses yeux, comme fait de conscience. Il tient la conscience du corps comme inséparable du moi. Ce qui ne l'empêche en aucune façon d'affirmer la substantialité distincte de l'âme, et de rendre gloire à Descartes pour l'invincible démonstration qu'il en a donnée, et dont lui-même vient de saper la base. *Aude sapere* !

[2] P. 481-493.

[3] P. 503.

fallait absolument choisir, il semble que la chronologie parlerait plutôt en faveur de cette dernière.

En voilà assez, peut-être trop. Nous pouvons négliger les autres travaux critiques de V. Cousin. Il n'entre pas dans notre plan d'examiner ceux qui se rapportent à une phase antérieure de sa pensée ; et nous n'aurions guère qualité pour discuter les arguments dont il a enrichi sa traduction de Platon ; mais les procédés de travail que nous avons signalés autorisent quelques inférences. Si les études critiques de l'éloquent académicien ne sont pas aussi consultées par l'érudition étrangère que le sentiment national semble le désirer, un tel oubli se peut expliquer, je crois, sans ignorance de parti pris.

## VI. — LES DOCTRINES SPIRITUALISTES.

Nous approchons du terme de cette étude déjà longue, bien qu'incomplète. Nous avons vu comment le nouveau spiritualisme inauguré par Victor Cousin a compris l'histoire de la philosophie. Séparant pour l'amour de convenances extérieures colorées d'un prétexte psychologique, la métaphysique des théologiens, pleine de Platon et d'Aristote, de la théologie des philosophes de métier, pénétrée de la tradition scolastique ; comprimant la diversité des systèmes dans une classification ambiguë et superficielle, suggérée par un point de vue qui n'est pas le sien, il ne saurait rendre sensible dans la succession des systèmes, la loi du progrès, sans lequel cet amas d'hypothèses serait indigne de notre attention. Pour une école qui prétend trouver la vérité en se rattachant exclusivement au dix-septième siècle, il est clair que le dix-huitième et le dix-neuvième n'ont pas de raison d'être, et que l'histoire de la pensée n'a plus de sens. Néanmoins, comme on ne saurait méconnaître absolument une certaine filiation des doctrines, comme il faut s'autoriser de quelqu'un ou de quelque chose, le besoin de se donner des aïeux la conduit à défigurer les images du passé, et prive ses résumés du mérite le plus humble, mais le plus élémentaire, la fidélité de la transcription.

Nous avons éclairé ces côtés d'une lumière surabondante. Essayons maintenant d'apprécier la doctrine spiritualiste elle-même. Le livre *Du Beau, du Vrai et du Bien* en contient, au dire de son auteur, l'exposition régulière. Cette doctrine, arrêtée dans son esprit peu après 1815, n'a pas cessé depuis, nous assure-

t-il, de présider à tous ses travaux[1]. Nous ne reviendrons pas sur ce point. Nous nous en tenons à la douzième édition, conforme sans doute à la huitième, de 1860, la dernière corrigée par l'auteur. Cet ouvrage se recommande à notre intérêt par un double titre : c'est la dernière expression philosophique de Victor Cousin ; c'est un résumé de l'enseignement universitaire que nous croyons encore assez fidèle, au moins dans ses traits généraux. Ce dernier caractère est pour nous le plus important de beaucoup. Aussi nous attacherons-nous aux théorèmes encore debout, en négligeant une critique de détail dont le seul intérêt serait de nous faire sonder un peu plus avant le mystère d'indulgence d'un certain public. Ainsi nous ne rappelons pas que le nom d'éclectisme, expressément repoussé dans l'*Avant-propos*, est expressément proclamé, justifié, glorifié dans le *Discours préliminaire*, comme plus tard dans la *Conclusion*[2], et que toute la pensée se modifie d'une page à l'autre conformément à la différence de ces deux termes. Nous ne nous plaindrons pas que dans ce résumé du système, corrigé huit fois, la constatation capitale de l'existence des principes *a priori* dans l'esprit humain soit éludée au moyen d'une allusion à des cours antérieurs qui n'ont pas vu le jour[3]; nous n'insisterons pas sur les pétitions de principe qui accompagnent ce *résultat de nombreuses leçons*[4]. Nous nous bornons à signaler une tentative de rattacher le temps et l'espace à la raison, qui n'est soutenue d'aucun argument[5]. Nous ne demandons pas si l'assertion que les notions *a priori* expriment des vérités absolues[6], s'entend d'elle-même, et s'il ne valait pas la peine de l'établir. Nous ne discutons pas l'humilité bizarre qui fait renoncer à l'énumération de ces vérités absolues dont l'étude constitue pourtant à peu près toute la philosophie et surtout toute cette philosophie. Nous acceptons sans examen une division des facultés de l'âme où la perception sensible et les sentiments moraux sont placés sous le même chef. Nous passons sur cette assertion d'un panthéisme répudié dont le nouveau dogmatisme fait son profit, sans demander s'il en a le droit et sans la soumettre au contrôle de l'expérience : « L'esprit humain est infaillible dans son activité spontanée, l'erreur est le privilége de la réflexion[7]. » — Nous ne dirons qu'un mot sur la maigreur de l'esthétique, maigreur naï-

[1] Avant-propos, p. VI.
[2] P. 437.
[3] P. 20.
[4] P. 22 et suivantes.
[5] P. 27, comparez p. 49. « Réduits aux sens et à la conscience, jamais le temps et l'espace ne seraient pour nous. »
[6] P. 33.
[7] P. 109.

vement dissimulée par une digression interminable sur Mignard et sur Lesueur. Cousin, qui a de l'éclat et qui comprend les choses du goût, serait artiste s'il avait plus d'âme. La stérilité de son chapitre du beau tient au dogmatisme abstrait sur lequel il l'a fondé. Chercher l'élément commun aux différents ordres de beauté ailleurs que dans l'identité du sentiment qu'ils réveillent, c'est bien réellement poursuivre une chimère[1] et l'impossibilité de formuler quoi que ce soit de précis sur ce sujet le montre assez. Si toute beauté est de nature morale, comme l'auteur le prétend, il est inutile à l'art d'essayer *de rendre la beauté morale par une beauté physique*[2] qui n'existe pas. — Nous ne défendrons pas Kant d'avoir déduit le bien moral de l'obligation plutôt que l'inverse. Cousin montre trop lui-même l'inanité de ce reproche, lorsque arrivant à la question du critère moral, il se rabat sur la formule de Kant, sans s'aviser que c'est l'idée même du bien moral qui, chez lui, devrait être ce critère. Et c'est tout naturel, car cette idée du bien, il ne la possède pas, ne l'ayant point définie. Tel est le creux de ce platonisme sonore : dans l'esthétique, dans la morale, les idées du beau et du bien sont constamment supposées présentes et ne se produisent jamais! Aussi ne faut-il pas s'étonner d'entendre l'auteur proclamer l'alliance de l'art, de la morale et de la religion[3], au moment même où il revendique pour l'art sa sphère propre et son indépendance, et sourit à Raphaël qui allait passer cardinal, « en peignant la Galathée et sans quitter la Fornarina[4]. » Nous ne chicanerons pas sur cette évocation de la Fornarina à propos du spiritualisme de l'art et du culte de la beauté morale ; nous ne demandons pas si cette boutade est une énigme ou si c'est une clef. — Nous n'essayerons pas de concilier le refus d'aborder la question de l'origine des sociétés, « inutile à la vraie politique[5], » avec la définition de la philosophie qui est toujours « la dernière explication de toutes choses ou qui n'est pas[6]. » Nous citerons sans nous arrêter cette proposition caractéristique: « *L'amour en lui-même ne se propose pas l'avantage de la personne aimée*[7]. » Nous laisserons les appréciations historiques par où se termine le volume. Il nous plaît qu'Aristote représente dans l'antiquité la philosophie de la sensation[8], comme il nous plaisait d'entendre répéter ailleurs avec Bossuet « qu'Aristote a parlé divinement de la pure intelligence qui agit sans organes

[1] P. 162. — La beauté morale est le fond de toute vraie beauté (p. 178). Plus haut, l'auteur, se rattachant à Wolf, comme d'habitude, cherche le beau dans l'unité et la variété, sans paraître sentir le besoin de concilier ces deux points de vue.
[2] P. 178. [3] P. 186. [4] P. 187. [5] P. 389.
[6] P. 450. [7] P. 425. [8] P. 437.

et n'a pour objets propres que l'universel, les principes, les vérités nécessaires[1]. » Irons-nous demander à Cousin de se mettre d'accord avec lui-même? Ses derniers admirateurs souriraient.

Mais à travers ce dédale on voit se dessiner quelques lignes. Il faut les suivre, elles conduisent au puits où la philosophie est tombée. Il nous répugne d'affirmer sans preuves. Nous allons donc résumer textuellement la morale et la théologie naturelle.

Après avoir fait observer, non sans quelque solennité, qu'une action n'est pas bonne parce qu'elle est obligatoire, mais qu'elle devient obligatoire parce qu'elle est bonne, et que lorsque la conscience a prononcé, cela est bien, les questions s'arrêtent; l'auteur, sentant que le mot bien ne lui apprendra rien de plus, se tourne vers la notion de la liberté. Nous savons comment la liberté se prouve; mais la liberté a une loi, c'est le *devoir* d'obéir à la raison. L'homme est une personne, parce qu'il est un être libre éclairé par la raison. La dignité est attachée à la personne, j'ai le devoir de me respecter moi-même et le droit de me faire respecter d'autrui. La personne est inviolable et inaliénable. La notion de mérite se fonde sur un jugement primitif, portant que la bonne action mérite une récompense et la mauvaise un châtiment. Les sentiments qui accompagnent ce jugement sont d'heureux auxiliaires pour la vertu. Enfin le besoin de bonheur que Dieu a mis en nous est légitime, le bonheur est une des fins de la nature humaine, seulement il n'est ni sa fin unique ni sa fin principale.

Le principe étant posé, il faut le suivre dans ses grandes applications. Obéir à la raison est un précepte bien vague : comment s'assurer que notre action est conforme ou contraire à la raison? — A ce signe, donné par Kant, que le motif de cette action vous paraisse une maxime de législation universelle.

Il n'y a qu'un seul devoir : celui de rester raisonnable; mais l'homme ayant des relations diverses, ce devoir unique et général se divise en autant de devoirs particuliers.

Et d'abord, j'ai des devoirs envers moi-même, non comme individu, mais envers la liberté et l'intelligence qui font de moi une personne morale. Ce qui n'intéresse pas la personne morale est indifférent. Dans ces limites, je puis consulter mes fantaisies, parce qu'il n'y a rien là que d'arbitraire, mais dès qu'un acte touche à la personne morale, ma liberté est soumise à sa loi. Par exemple, si je me condamne à des abstinences exces-

[1] *Histoire de la Philosophie*, p. 156.

sives, si je renonce à tout plaisir, et que par ces privations outrées je compromette ma santé, ce ne sont plus des actions indifférentes, ce sont des crimes.

Du respect de la personne morale en nous dérivent tous les devoirs individuels. Celui qui domine tous les autres est le devoir de rester maître de soi. « La prudence est une vertu éminente, je parle de cette noble prudence qui nous préserve de la témérité qui se décore du nom d'héroïsme. On peut être un héros par intervalles, mais dans la vie de tous les jours, il suffit d'être un homme sage. » La véracité est encore une grande vertu. Le mensonge, en rompant l'alliance de l'homme avec la vérité, lui ôte ce qui fait sa dignité. On peut attenter à la personne morale en la blessant dans ses instruments, à ce titre le corps est l'objet de devoirs impérieux. C'est manquer à l'âme que d'affaiblir son serviteur, c'est lui manquer bien plus encore que de l'y asservir elle-même.

Mais ce n'est pas assez de respecter la personne morale, il faut encore la perfectionner. L'homme doit s'occuper *avant tout de son intelligence.* Ce n'est qu'en s'enrichissant toujours que l'esprit ne s'appauvrit pas. Il y a aussi une éducation de la liberté. C'est tantôt en domptant son corps, tantôt en gouvernant son intelligence, surtout en résistant à ses passions qu'on apprend à être libre. Enfin il y a une culture de la sensibilité même. Si on ne peut se donner de la sensibilité, on peut développer celle qu'on a *en saisissant toutes les occasions de s'y livrer.*

La personne morale est respectable en vous comme en moi et au même titre. Je vous dois la vérité comme je me la dois à moi-même. Je vous dois respect dans vos affections. Je dois respect à vos biens, fruit de votre travail. Je dois respect à vos héritages. Le respect des droits d'autrui s'appelle la justice. C'est le premier devoir de l'homme envers son semblable. Est-il le seul? Quand nous avons respecté la personne des autres, avons-nous accompli toute la loi à leur égard? « Un malheureux souffre « devant nous. Notre conscience est-elle satisfaite si nous n'avons « pas contribué à ses souffrances? Non, *quelque chose nous dit qu'il « est bien encore* de lui donner du pain, des secours, des consola-« tions... On ne peut pas dire qu'il ne soit pas obligatoire d'être « charitable. Mais il s'en faut que cette obligation soit aussi pré-« cise, aussi inflexible que l'obligation d'être juste. Qui trouvera « la règle du sacrifice? La charité ne connaît ni règle ni limite. « *Elle surpasse toute obligation, sa beauté est précisément dans sa « liberté.* »

Mais il faut le reconnaître, la charité a aussi ses dangers. Pour être utile, on s'impose aux autres, on efface leur personnalité,

on risque d'attenter à leurs droits. Suit une page entière et très-vive sur les inconvénients de la charité, la dernière des quinze[1] consacrées à la morale au sens étroit.

Cette morale, nous venons de la résumer littéralement, en respectant les proportions du texte. Nous ne pensons pas avoir rien omis.

Constatons d'abord qu'elle est conçue en dehors de toute considération religieuse. Nous ne faisons pas cette remarque à titre d'éloge, bien moins encore à titre de reproche; mais uniquement en vue de la conclusion.

Nous voyons ensuite qu'au lieu de se fonder sur l'idée du bien, ainsi qu'elle en avait la prétention, elle se fonde sur la notion de la personnalité. Elle est essentiellement juridique, subordonnée à l'intellectualisme, avec une nuance prononcée d'égoïsme. Le devoir de la conservation de soi-même est fortement inculqué, et celui du perfectionnement individuel prêché bien au delà de ce que permettait la conséquence, puisqu'on parle d'une éducation de la liberté, après avoir fait de la liberté une grandeur invariable[2]. Le devoir de justice est sobrement rappelé. Quant à celui de la bienveillance et de la bienfaisance, il ne découle nullement du respect de la personne, et l'on n'a pas cherché à l'y rattacher. Aussi reste-t-il en dehors du système, il fait l'objet d'un commencement nouveau, et il faut nécessairement choisir entre ces deux assertions : l'une : la charité est obligatoire; l'autre : du respect de la personne morale dérivent tous les devoirs. Pareille chose est arrivée à la ***Morale indépendante***, qui part de la même idée. Dans leurs premiers manifestes, les rédacteurs du journal de ce nom, qui tiennent réellement la charité pour obligatoire, ont essayé de la rattacher au respect de la personnalité sans établir autre chose que l'honnêteté de leurs intentions et l'insuffisance de leur principe. Mais un moment d'attention montre que l'analogie entre les deux positions n'est qu'apparente. Ce n'est pas pour rien que V. Cousin plaide si bien contre la charité et qu'il la place si fort au-dessous de la prudence. S'il inscrit la charité au rang des devoirs, c'est une pure concession verbale à l'opinion commune, qu'il fait profession de respecter. La contradiction n'est ici que dans les mots, la conséquence est dans les choses. « La charité, dit-il, surpasse toute

[1] P. 373-388.

[2] Ce point est important, parce qu'il est resté dans les dogmes de l'école. Dans le *Manuel* de MM. Jules Simon, Saisset et Jaques, cette idée que la liberté ne peut être qu'entière est poussée à des conséquences qui se rapprochent singulièrement d'une réduction à l'absurde. Mais ce dogme a sa raison d'être dans sa fin, et l'école psychologique a toujours argumenté plutôt qu'observé.

obligation, sa beauté, c'est sa liberté. » Pesez attentivement le sens de ces paroles, qui ont bon air, prenez-les dans leur contexte, et vous verrez qu'elles reviennent précisément à ceci : la charité, dès qu'elle est charité, *le sacrifice à un degré quelconque*, est au delà de l'obligation morale. Il relève de l'esthétique plutôt que de la morale, il est beau parce qu'il n'est pas moralement obligatoire. Ce que l'écrivain prétendait impossible à dire, que la charité n'est pas obligatoire, il voulait le dire, et il l'a dit.

L'instinct s'accordait ici avec la conséquence logique et l'a fait prévaloir. On ne pouvait pas conclure autrement en partant de l'individualisme étroit et abstrait tout ensemble suivant lequel était conçu le sujet même de l'obligation. M. Cousin platonisait tant qu'il pouvait ; il platonise énormément dans ce volume, dont le titre est déjà une allusion au platonisme. Il croit à la réalité des idées générales, qu'il place en Dieu, mais il ne platonise que dans l'abstrait et sans conséquence. Il a caché la *République* sous une guirlande de paroles, et ce n'est pas lui qui aurait répété le mot du maître : « Toutes choses sont communes entre amis. » Il croit encore, bien qu'en s'en défendant, à la raison impersonnelle, mais il ne croit pas à l'humanité. L'humanité n'est pas au nombre de ces idées divines dont il nous parle ; la personne morale qui lui sert de principe n'est qu'une abstraction. Entre un homme et l'autre elle constitue une ressemblance ; elle ne constitue pas une parenté. Dans l'absence d'une philosophie de la nature qu'on a vainement promise, et d'une philosophie de l'histoire qu'on a désavouée, aucun lien réel, substantiel n'unit les individus dans la pensée du spiritualisme. Dès lors la charité ne saurait être la plus haute expression, la vraie forme de la justice ; la charité contredit la justice, et dans une conception de l'ordre moral fondée sur une telle justice, la charité ne peut être qu'un hors-d'œuvre, une beauté, si l'on veut, mais une beauté dont les inconvénients sont plus sensibles que les avantages. Telle est la conséquence du système, telle en est aussi la pensée, clairement exprimée en son propre lieu.

Nous allons retrouver tout ceci dans la théodicée ; mais nous ne passerons pas sur le chapitre de la morale publique sans dire au moins qu'il nous a paru très-convenable, et sauf quelques détails qui ne touchent pas au fond des choses, à peu près irréprochable. Il était naturel que, prenant pour principe de l'ordre moral l'idée maîtresse de l'ordre politique, V. Cousin réussît mieux dans le droit que dans la morale. On n'en est pas moins heureux, après tant de fatigue assez mal payée, de rencontrer quelques pages saines, où l'expression ne dépasse pas la pensée, où la pensée est pleine et se tient debout. Nous avions be-

soin de ce rafraîchissement pour arriver au terme de notre carrière.

Dans sa dernière conception de la Divinité, Victor Cousin se sépare profondément de Descartes pour se rattacher à la théodicée de Leibnitz, et par elle à saint Thomas. La forme de son induction lui vient de la tradition platonicienne; mais l'originalité de la méthode psychologique se retrouve en ceci qu'il se refuse formellement à déduire les attributs divins les uns des autres, et par conséquent à examiner comment ils s'accordent entre eux. C'est une liberté qui facilite singulièrement la tâche du spiritualisme moderne, sans augmenter peut-être au même degré son aptitude à créer des convictions.

Les vérités absolues ne sont pas un produit de l'esprit humain; nul ne peut dire : ma vérité. Les vérités absolues ne sauraient pas davantage exister par elles-mêmes, elles supposent un être absolu comme elles, en qui elles ont leur dernier fondement. Dieu est le principe des principes. Tel est le résumé de la quatrième leçon, où cette doctrine n'est développée que par des citations de Platon, de saint Augustin, de saint Thomas, de Descartes, de Fénelon et de Bossuet.

L'étude du beau nous amène à considérer Dieu sous un nouvel aspect. Dieu est le véritable idéal; le principe de toutes choses, *il doit être à ce titre* celui de la beauté parfaite; il est le principe de la beauté et comme auteur de la nature et comme père du monde intellectuel et du monde moral. Derrière la scène du monde visible l'esprit conçoit l'artiste suprême. La beauté morale comprend la justice et la charité : nous trouvons le type de la justice dans l'ordre moral attesté par la conscience; et quant à la bonté de Dieu, l'infatigable sollicitude de la Providence, ses bienfaits partout manifestes, dans les plus petits comme dans les plus grands phénomènes de la nature, proclament un Dieu excellent, plein d'amour pour ses créatures. A la fois doux et terrible, Dieu est l'unité du sublime et du beau, parce qu'il nous est à la fois une énigme impénétrable et le mot le plus clair encore que nous puissions trouver à toutes nos énigmes[1].

— On remarquera dès à présent et la façon plus que banale dont la bonté divine est motivée et le vague complet qui flotte sur les rapports de l'idée esthétique et de l'idée morale. La beauté physique, niée en principe, est cependant partout supposée et même définie par l'accord de l'unité et de la variété;

[1] P. 169-172.

la beauté morale se confond avec le bien. Le beau et le bien ne sont pas seulement, comme dit notre livre, une essence considérée sous deux attributs; c'est évidemment la même essence considérée sous le même attribut, et quand nous arrivons aux inductions fondées sur la considération de l'ordre moral, nous ne pouvons plus que nous répéter. Sans m'arrêter à cet inconvénient, je reprends mon résumé :

Si l'être que nous possédons suppose une cause infinie, tous nos attributs substantiels, et par conséquent, la moralité réclament une telle cause. Dès lors, « Dieu n'est plus seulement l'infini, cet être abstrait où la raison et le cœur ne savent où se prendre, ce sera un être déterminé, une personne morale comme la nôtre[1]. »

— Nous comprenons tout cela, nous répétons seulement que la conciliation de ces deux termes, l'infini et la personnalité, n'est point tentée ; ce problème des problèmes est purement et simplement écarté, l'auteur voit même la supériorité de la théologie nouvelle dans le fait de l'avoir écarté[2].

Type de la personne morale, Dieu est libre, poursuit-on, mais il faut entendre par là simplement que son activité n'a d'autre raison que sa nature. La spontanéité représente ici la liberté tout entière; la faculté de choisir est refusée à Dieu. Si Descartes assure en maints lieux divers, avec l'énergie d'une conviction mûrie et la plus fière éloquence, que les vérités métaphysiques et morales dépendent de la volonté divine, c'est une opinion scotiste *qu'il n'avait pas approfondie*[3].

Ce mot cavalier suffit pour écarter ici l'opinion du maître qu'on a proclamé soi-même. Par une de ces illusions dont sa psychologie est coutumière, M. Cousin s'imagine que la délibération, l'hésitation par où la faculté de choisir nous devient sensible, constitue la faculté de choisir elle-même : il croit que d'Assas n'a point choisi sa glorieuse mort, et jouant involontairement sur le mot spontanéité, qui lui a déjà rendu de si grands services, il confond la décision instantanée de la volonté libre avec l'obéissance aux lois d'une nature nécessaire, et jette ainsi le fondement d'un déterminisme dont il n'acceptera d'ailleurs les conséquences que dans la mesure de son bon plaisir. Cette manière d'établir le déterminisme, ou pour parler avec le vulgaire, le fatalisme en métaphysique, forme la contre-partie exacte du procédé par lequel on a fondé le dogmatisme en général sur l'intelligence spontanée, et ces deux grands exemples font voir

[1] P. 408.
[2] P. 407, *note*.
[3] *Histoire de la Philosophie*, p. 419.

avec une clarté désespérante ce qu'on entend par tirer la métaphysique de la psychologie. Absence de réflexion sur soi-même signifie absence de la personne individuelle. Absence d'hésitation signifie absence de choix. En d'autres termes, il n'y a rien autre en moi que ce que j'aperçois à la surface, dans l'instant où je réfléchis. Autant vaudrait dire que j'éteins le soleil en fermant les yeux.

Dieu est donc libre, mais il n'est pas libre comme nous[1]. « De même que nous transportons en Dieu la liberté, qui est le fond de notre être, nous y transportons aussi la justice et la charité. Dans l'homme ce sont des vertus, en Dieu ce sont des attributs ; ce qui est en nous la conquête de la liberté est en lui sa nature même. Dieu est inépuisable dans sa charité, comme il est inépuisable dans son essence. Il donne à sa créature tout ce qu'elle peut recevoir sans cesser d'être une créature[2]. »

— Pour s'entendre d'elle-même, cette restriction n'est pas moins importante : la créature est un effet, or « ce qui appartient singulièrement à l'effet, c'est l'infériorité, c'est le manque, c'est l'imperfection[3]. »

Ceci nous conduit enfin à la théodicée. Cousin la simplifie au delà de tout ce qu'on pouvait imaginer. « Le monde est l'œuvre de Dieu, dit-il; il est parfaitement fait, parfaitement approprié à sa fin. » Et cependant « il y a dans le monde un désordre apparent ; c'est que le bien n'amène pas toujours le bonheur à sa suite, ni le mal, le malheur[4]. » — Tels sont les termes où se réduit le problème du monde. La réponse est plus étroite encore. Et d'abord le fait signalé n'existe, dit-on, qu'à l'état d'exception assez rare. La bonne et la mauvaise santé est après tout la plus grande partie du bonheur et du malheur[5]. Or la vertu est favorable à la santé comme à la prolongation de la vie, suivant les observations de Hufeland. « *On veut bien ne parler de la conscience qu'après la santé*[6] ; mais enfin la paix ou le trouble de la conscience décident du bonheur ou du malheur intérieur; ainsi le plus sûr chemin du bonheur est encore la vertu. »

Mais on convient qu'il y a des exceptions, sans accorder la conséquence que le monde soit mal fait. Cela ne peut pas être, car « incontestablement » le monde a un auteur juste et bon. Cela n'est pas, car en fait nous voyons l'ordre régner dans le monde. *L'univers dure, donc il est bien fait. Le genre humain* maintient le

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 409.
[2] P. 412.
[3] P. 406.
[4] P. 412.
[5] P. 413.
[6] Qui l'exige?

principe de l'optimisme et ramène les exceptions à la loi par l'espérance d'une autre vie[1]. Ainsi le problème infini de la théodicée étant réduit tout entier à celui de la justice rétributive, se résout tout entier par l'immortalité de l'âme. Celle-ci se démontre par la preuve de Wolf : la simplicité, l'indivisibilité de l'âme. Après avoir dit expressément ailleurs que la conscience du moi renferme la conscience du corps[2], on concilie l'expérience et la raison, on couronne l'édifice, on conclut la philosophie en affirmant que l'âme se connaît sans aucun égard au corps : « Le corps est divisible à l'infini, mais ce quelque chose qui dit moi ne sent-il pas qu'il n'y a pas en lui de division possible? » Une autre preuve de la vie à venir se trouve dans l'énoncé du problème lui-même. La justice rétributive ne se conçoit pas sans la vie à venir; donc il faut y croire. Enfin les aspirations de l'homme vers l'infini confirment la preuve métaphysique et la preuve morale.

Débarrassé comme on vient de voir des difficultés que fait naître le spectacle du monde, l'auteur se tourne vers le sentiment religieux, vers l'adoration, ce respect animé par l'amour, qui est d'abord un sentiment naturel et dont la raison fait, nous dit-il, un devoir (Nous avons déjà fait observer que ce devoir est absolument en dehors de tous les autres et ne soutient avec eux aucun rapport). — L'adoration conduit au culte, qui a ses raisons dans la nature humaine. La philosophie pose le fondement naturel du culte public dans le culte intérieur. Arrivée là elle s'arrête « également attentive à ne point trahir ses droits et à ne « point les excéder, mais elle ne croit pas empiéter sur la théolo- « gie en applaudissant au réveil du sentiment chrétien après les « ravages qu'a faits depuis plus d'un siècle une pauvre et triste « philosophie[3]. » Sans la religion, la philosophie s'adresse à un bien petit nombre, et sans la philosophie, la religion la plus pure n'est pas à l'abri des superstitions. L'alliance de la vraie philosophie et de la vraie religion est donc à la fois naturelle et nécessaire[4].

Telles sont les dernières conclusions d'un écrivain qui, sur ce sujet si controversé, prétend n'avoir jamais varié. Il s'abuse, on distingue aisément dans ses publications, dont nous ne voulons point sortir, trois manières successives de formuler le rapport entre la philosophie et la religion publique. Je parle de l'établissement religieux, car pour la religion intime et personnelle, il

[1] P. 419.
[2] « Nous croyons avoir établi que la perception du monde extérieur nous est donnée avec celle de notre propre personne » (*Histoire générale de la Philosophie*, p. 403).
[3] P. 428.
[4] P. 430.

n'en est jamais question autrement que sous le nom de mysticisme.

L'éclectisme pensait donner l'explication spéculative des dogmes chrétiens, il entendait supprimer le christianisme et le remplacer, mais il voulait y aller doucement. « Il y aura toujours « des masses dans l'espèce humaine, il ne faut pas les dissoudre « d'avance... La philosophie est patiente... Heureuse de voir le « genre humain à peu près tout entier entre les bras du christia- « nisme, elle se contente de lui tendre *doucement* la main et de « l'aider à *s'élever plus haut encore*[1]. » Elle ne détruit pas la foi, « elle l'éclaire et la féconde, et l'élève doucement du demi-jour « du symbole à la grande lumière de la pensée pure. »

Le nouveau cartésianisme considère la philosophie et la religion comme incompatibles dans le même esprit, mais il renonce ostensiblement à succéder à la religion, dont il ne croit plus utile de chercher le sens. La trêve fait place à la paix armée. On règle les questions de frontières, non plus d'après la différence des sources d'information, comme au moyen âge, non plus d'après la nature des matières, comme à la renaissance et depuis, mais d'après la qualité des personnes. C'est le genre humain qu'on partage, ou plus précisément le peuple français. A vous les campagnes et les femmes, à nous les jeunes hommes des classes lettrées. C'est à ces termes qu'on en est resté de part et d'autre. Le fond de cette situation factice, dont l'habitude nous fait oublier l'immoralité profonde, s'est révélé dernièrement par la prise d'armes qu'a provoquée dans l'Eglise entière l'idée de confier partiellement l'instruction des jeunes filles aux mêmes professeurs qu'elle acceptait pour les garçons. On eût dit d'un contrat violé, et c'était en effet quelque chose de semblable. Le contrat avait été minuté par Cousin.

Dans les dernières éditions de ses livres, Cousin fait un pas de plus du côté de la religion positive. Non-seulement il propose une alliance au clergé, non-seulement il conseille à la jeunesse « de mesurer ses progrès en philosophie à sa vénération pour l'Evangile, » mais il revient sur la profondeur philosophique du dogme de la trinité, dont Bossuet lui paraît finalement un meilleur interprète que Hegel. Il mentionne même un divin sacrifice, mais sans s'engager sur ce point. Il a l'air d'admettre que le christianisme pourrait être historiquement vrai et compatible avec la philosophie. L'école spiritualiste ne l'a pas suivi dans ces dernières démarches, qui n'ont rien de bien sérieux. Pour rendre un accord possible entre le christianisme et

[1] Introduction à l'*Histoire de la Philosophie*, seconde leçon.

sa philosophie, M. Cousin aurait dû refondre celle-ci tout entière. Il n'a rien tenté de pareil. Nos extraits de sa morale et de sa théodicée nous dispensent d'insister.

La critique tentée ici ne veut ni ne doit se placer au point de vue du christianisme, elle ne suppose aucune doctrine quelconque, et n'en recommande aucune. Elle est prête à accepter toutes les solutions, et se distingue par là suffisamment du scepticisme, qui est décidé d'avance à n'en admettre aucune. Nos exigences se bornent à deux points : la conséquence logique et la fidélité dans la description des faits. A ces deux égards, M. Cousin, dans le cours entier de sa carrière d'écrivain, et très-particulièrement dans la dernière période spiritualiste, nous semble s'être donné des libertés telles que nous ne saurions appeler l'ensemble de ses opinions une philosophie. Nous ne dirons pas non plus que ce soit la négation de la philosophie, car la négation de la philosophie est quelque chose, et quelque chose, un objet de la pensée quelconque, ne saurait se passer d'une sorte d'unité. Ce n'est pas dans son rapport avec la science qu'il faut chercher l'unité de l'éclectisme.

Et pourtant cette puissante activité, cette parole brillante, cette influence souveraine sont des faits considérables dans l'histoire de la pensée française. Elles auront une ligne dans l'histoire générale de l'esprit humain.

Le lecteur comprend maintenant quelle nécessité nous a contraint de remonter assez haut pour marquer la place de l'éclectisme, et pour saisir son moment dans l'évolution de la pensée moderne. Quoique les conclusions où nous nous trouvons conduit n'aient plus certes ni le mérite ni les périls de la nouveauté, cependant elles restent graves. Il a fallu nous placer à la source de notre philosophie et l'accompagner dans son cours entier pour voir que l'éclectisme n'y trouve pas de place. Sa portée n'en est peut-être que plus grande. Il a fait refluer l'eau du fleuve. Il a rompu le cours naturel de la pensée. Ce qui jusqu'alors n'avait réussi qu'à la barbarie générale, la centralisation des écoles et les préoccupations personnelles d'un homme de talent ont suffi pour l'opérer au sein d'une civilisation perfectionnée et de la paix universelle. La philosophie se développait en France d'une manière conséquente à son point de départ. Elle étudiait les facultés de l'esprit humain et les lois de ces facultés, pour conclure de ce que nous sommes à ce qui est en général. De la supposition très-naturelle, et dans un sens très-légitime, que toutes nos connaissances viennent de l'expérience, on avait conclu le sensualisme, la passivité absolue de

l'esprit. Appliquer cette théorie, c'était la vérifier, car c'était observer, et si le sensualisme était erroné, l'observation devait en rendre l'erreur manifeste. Le *Traité des sensations* se réfutait lui-même, et s'il a fallu plus de cinquante ans pour qu'on s'en aperçût, c'est que le dix-huitième siècle avait déjà trouvé l'art déplorable et pourtant envié de passionner la philosophie. Enfin Laromiguière avait rompu le charme en constatant le fait de l'activité spontanée et son rôle décisif dans toutes les opérations intellectuelles. Maine de Biran avait complété cette observation. Il avait montré comment notre activité spontanée surmonte constamment la résistance du corps. Il avait signalé dans la conscience de ce fait fondamental l'origine expérimentale et nécessaire à la fois des catégories qui président à nos jugements. La logique et l'anthropologie sortaient ensemble de l'observation, la métaphysique allait éclore. L'analyse française de l'être phénoménal, procédant historiquement du sensualisme, convergeait au même but que la spéculation allemande sur l'être universel conçu par la raison pure. Point de solution de continuité dans ce tissu : chaque progrès résultait de l'attention de l'esprit sur la position précédente ; il ne pouvait pas en être autrement, parce que chaque penseur, recueillant l'héritage de son devancier, ne donnait que ce qu'il avait trouvé lui-même. Ce travail successif est l'élaboration de la philosophie. Ses erreurs et ses découvertes appartiennent également à la philosophie, parce qu'elles procèdent également du principe générateur de la philosophie : la recherche de la vérité.

Eh bien, nous l'avouerons maintenant en toute franchise, à le juger d'après l'impression que nous ont laissée ses ouvrages, Cousin n'a cherché la vérité qu'en seconde ligne. Ce qu'il a voulu, c'est le succès, et il l'a trouvé. La philosophie dont il était nourri n'était qu'une ébauche incomplète; pour réussir il ne suffisait pas de la répandre, il y fallait ajouter. Il fallait trouver promptement les solutions dogmatiques que la jeunesse et le grand public exigent toujours. Ne pouvant se compléter de son propre fonds, le nouveau maître a battu le pays et s'est fait importeur de doctrines, suivant les besoins de la consommation. Sous la branche aînée, il s'est demandé : Quelle philosophie convient à la France? c'est-à-dire quelle philosophie convient à l'opposition? Quelle philosophie pourra faire pièce aux catholiques sans retourner au sensualisme, qui est discrédité? Quelle philosophie servira ma gloire? — Il eut vent de Schelling[1], il vit

[1] De l'ancien Schelling, car quand M. Cousin désignait Schelling comme son maître, en 1833, celui-ci avait déjà répudié le fatalisme depuis vingt-cinq ans. La *Disser-*

Hegel, et il s'écria : « Mes amis, j'ai trouvé un grand homme ! » Sous la monarchie de juillet, sous le règne des gens de lettres, Cousin, porté par sa paraphrase du grand homme au gouvernement de l'Université, s'est demandé de nouveau : Quelle philosophie faut-il à la France? c'est-à-dire quel enseignement philosophique peut assurer à l'Université la conservation de son monopole? Quelle philosophie peut faire les affaires de notre établissement et de notre ministère? Quelle philosophie consolidera notre pouvoir? Il s'est aperçu que le panthéisme était prématuré, et « la philosophie de Hegel, mieux comprise, n'a pas eu d'adversaire plus décidé que lui. » Alors il recommença ses explorations, et découvrit Bossuet, « le docteur infaillible, » le tendre mais dangereux Fénelon, Clarke, dont il fit son profit, Wolf qu'il transcrivit sans le dire, Leibnitz, dont il prit, à l'instar de Wolf, la partie exotérique, en négligeant l'idée maîtresse, le cartésianisme enfin, dont il baisa « les fers que le dix-huitième siècle avait brisés. » Les théorèmes les plus saillants de ces écoles si différentes furent successivement désagrégés, séparés de leurs démonstrations et de leur enchaînement, pour être déduits d'une manière isolée, indépendante et successive, d'une analyse psychologique assez complaisante et d'un sens commun plus élastique encore; puis élevés au rang de vérités absolues par le mystère de l'aperception spontanée. Ses prédécesseurs n'avaient qu'une plante, ils la cultivaient et l'arrosaient de leur mieux. Dédaigneux de cette humble lenteur, Cousin planta des jardins entiers de fleurs coupées. Le sourire d'un scepticisme intelligent accompagne ces opérations du grand art. Il vaudrait la peine d'étudier le rôle du *presque*, du *peut-être*, du pis-aller et de l'omission volontaire dans cette philosophie toujours fidèle, pourtant à l'altier propos de donner la dernière raison de toutes choses, et si prompte à rejeter ses contradicteurs dans la nuit du néant, par delà « le cercle de l'extravagance. » Nous n'avons jamais oublié certain billet au *Semeur*, un journal protestant d'alors, dont parle avec âcreté la préface de 1833. M. Cousin y expliquait ironiquement que son pieux critique lui aurait épargné je ne sais quelle contradiction toute spéculative, « s'il eût été plus versé dans les choses de ce monde. » Et voilà ce qui a tué la philosophie. Son maître avait trop d'esprit, il connaissait trop bien les choses de ce monde! Que pouvait-elle à de pareils attouchements, sinon tressaillir, se roidir et mourir?

*tation sur la liberté humaine*, qui marque la consommation de ce changement, porte la date de 1809.

## VII. — CONCLUSION.

La figure des morts est bien vite oubliée : l'effet le plus saillant sinon le plus considérable de l'épisode auquel ce travail est consacré, c'est que la notion de la philosophie s'est obscurcie ou plutôt s'est altérée dans l'esprit de nos contemporains. Si nous pouvions croire à la durée du point de vue naguère officiel, nous dirions qu'une fois encore le terme a changé de sens. La philosophie n'est plus le travail de la pensée qui construit la foi, ce n'est plus l'intelligence de la foi, ce n'est plus la base rationnelle de la foi, ce n'est plus la science du monde, ce n'est plus la destruction de la religion, ce n'est plus la science de l'esprit humain, ce n'est plus la conscience absolue que l'absolu acquiert de lui-même ; ce n'est plus une science du tout, c'est une tradition, c'est une œuvre d'érudition et d'éloquence, c'est un rameau des belles-lettres, c'est une religion sans miracles, c'est tout ce qu'on voudra, hormis une chose : l'explication de la réalité. La psychologie y figure encore à titre de réminiscence, et la démonstration par manière d'acquit. Les dogmes en sont empruntés à l'opinion commune, fille de la tradition, opinion qu'on appelle ambitieusement *l'esprit humain*. La tradition religieuse a fourni les thèses, la tradition des écoles fournit les preuves. La philosophie est une science faite, et n'est plus à faire. On la cherche dans le passé, et l'on s'imagine encore naïvement représenter la liberté de la pensée parce qu'on invoque l'autorité des philosophes au lieu d'en appeler à l'autorité des révélations, feignant d'oublier les emprunts de ces philosophes aux interprètes des révélations. On veut éclairer la philosophie par son histoire, et l'on affecte d'ignorer sa propre origine.

Mais l'opinion commune est un bassin nourri de ruisseaux qui descendent de tous les côtés. Les raisons de ses jugements se trouvent dans des théories, et dans des théories contradictoires. Quand on veut ensemble suivre l'opinion commune et la préciser, on arrive à statuer des principes qu'il faut immobiliser à tout prix, car si, non content d'y rattacher le dogme adopté d'avance, on essayait d'en suivre les conséquences ultérieures, ils se heurteraient aussitôt les uns les autres, et tout croulerait.

Mais peut-être parlons-nous d'un temps qui n'est plus. Sans être bien au courant des travaux de l'école[1], nous n'ignorons

[1] Ce travail était terminé avant la publication du rapport de M. F. Ravaisson.

pas qu'il s'est produit dans son sein des dissidences notables. On a entendu l'appel de M. Vacherot à se rapprocher de la science. On y répond non-seulement par des polémiques d'un haut intérêt, mais qui ne sauraient accroître le domaine de la vérité, si longtemps qu'elles se fondent sur le thème fait des doctrines convenues; sur quelques points ces doctrines mêmes sont remises en question. La nouvelle scolastique commence à compter avec une renaissance nouvelle; on discute au moins pour savoir à quelle école ancienne il se faut rattacher, et dans ce conflit des traditions, la pensée se reprend à respirer. En quelques esprits lassés du joug, la roideur du dualisme cartésien fait place à une conception des rapports de l'âme et du corps plus conforme aux inductions de la science expérimentale. Mais ceux-ci, nous dit-on, ne sont plus des spiritualistes. Nous réserverons donc un jugement auquel nous ne pourrions pas donner sans imprudence une expression générale, et nous adressant aux représentants du spiritualisme authentique, dont le sérieux et la sincérité ne sont en question chez personne, qui comptent dans leurs rangs des noms brillants et purs parmi les plus purs de la France, glorieux par leur désintéressement, par leurs services de toute espèce, par leur dévouement à la liberté et à l'humanité, nous prenons le congé de leur adresser quelques questions sur la doctrine qu'ils enseignent ou qu'ils préconisent. Il ne s'agit ni de la valeur intrinsèque des thèses, ni de leur utilité morale, ni du nombre ou de la dignité de leurs adhérents dans le présent ou dans le passé. Il ne s'agit que de leur liaison et de leurs preuves. La réponse que nous voudrions obtenir de leurs lèvres ne porte que sur ces deux questions : la philosophie est-elle une science ou non? Est-elle vivante ou est-elle morte?

Et d'abord reconnaissent-ils les deux conditions auxquelles toute philosophie nous paraît soumise : la logique et les faits?

Quant à la logique, acceptent-ils les conséquences qui ressortent nécessairement des principes adoptés par eux, ou bien s'attribuent-ils la prérogative de fixer la limite où la déduction doit s'arrêter? Accordent-ils que des principes multiples et de provenances diverses doivent au moins s'accorder entre eux, ou bien estimeraient-ils que la philosophie peut se passer même de cette unité négative?

Ce n'est pas sans sujet que nous posons expressément ces questions, mais il faut passer outre : nous supposerons qu'on nous concède ce qui peut difficilement être refusé.

Quant aux faits, la philosophie a-t-elle mission de les expliquer? Est-elle obligée de tenir compte impartialement de tous

les ordres de faits, ou bien lui est-il loisible de se concentrer soit dans l'analyse psychologique, soit dans le pur ***a priori***, sans avoir égard à la nature, sans prendre souci de l'histoire? Peut-elle établir définitivement une proposition quelconque avant de l'avoir soumise au contrôle de l'expérience? Et si cette faculté lui est refusée, peut-elle choisir dans les faits? A-t-elle, sous un prétexte quelconque, le droit d'éluder l'examen d'un problème qui se présente naturellement sur son chemin? Un fait qui semble contredire ses théories ne suffit-il pas à les paralyser, aussi longtemps qu'elles ne l'ont pas expliqué?

Chacun sait combien sur tous ces points des éclaircissements sont indispensables. Mais soit qu'on admette encore l'universalité de la philosophie, soit qu'on la cantonne dans un domaine particulier du savoir, aussi longtemps qu'on n'aura pas formellement renoncé en son nom au caractère scientifique, nous la réputerons soumise aux règles communes de la science, et nous tiendrons pour accordé que la philosophie doit compter avec les faits de tout ordre, et n'a jamais le droit d'en faire volontairement abstraction.

Appliquons ces idées à quelques articles fondamentaux du spiritualisme tel que l'entendait Cousin, et tel qu'il se présente encore aujourd'hui dans les écrits de plusieurs de ses disciples.

Et d'abord en anthropologie cette opposition cartésienne des deux substances à laquelle le spiritualisme s'identifie, comment l'entend-il aujourd'hui? L'âme immatérielle occupe-t-elle un espace ou non? Si elle ne remplit aucun espace, peut-elle néanmoins habiter en un lieu? Ou bien direz-vous que l'âme est absolument étrangère à l'espace et que votre moi n'est pas ici plutôt qu'ailleurs? Si le spiritualisme allait jusque-là, il renoncerait sans doute à la prétention de reproduire constamment le sens commun sous une forme plus savante, il renoncerait aussi, je le suppose, à considérer l'espace comme ***une idée de la raison***.

Allons plus loin : cette âme immatérielle, inétendue, étrangère à la nature du corps, peut-elle se manifester dans le monde corporel comme une force, et peut-elle être modifiée par les déplacements qui s'opèrent dans le monde corporel? Ressuscitez-vous l'hypothèse suivant laquelle c'est Dieu qui meut directement le corps à l'occasion des volontés de l'âme, et qui fait surgir dans l'âme une idée nouvelle à l'occasion des modifications du corps, ou bien l'hypothèse des deux horloges indépendantes, mais bien réglées, et qui marquent toujours la même seconde? Inventerez-vous pour expliquer cette relation réciproque, apparente, mais inconcevable, une nouvelle hypothèse inconnue jusqu'à ce jour? Je sais que vous ne ferez rien de

semblable, vous resterez fidèle à votre origine, vous êtes le dogmatisme du sens commun, votre solution obligée consiste à réaliser métaphysiquement les apparences, en invoquant la conscience intime. Vous devrez, avec le maître, trancher la question par la question, et dire : « L'action de l'âme sur le corps et l'action du corps sur l'âme sont des faits évidents que nous expérimentons sur nous-mêmes dans la sensation et dans l'effort[1]. »

Mais alors quel est le sens précis de l'immatérialité ? La contradiction n'est pas aussi tranchante chez les cartésiens du dix-neuvième siècle que chez ceux du dix-septième, si du moins il était de ces derniers qui n'eussent pas abandonné pour les causes occasionnelles la glande pinéale et les esprits animaux. A l'inverse de ceux d'autrefois, les cartésiens d'aujourd'hui se croient autorisés à professer des vues arrêtées sur la nature de la substance pensante en gardant le silence sur la nature de la substance étendue. On ne peut donc pas leur reprocher, comme à Descartes, d'imaginer une pensée qui imprime le mouvement à une machine. Néanmoins, quelle que soit la définition du corps et de la matière adoptée, il répugnera toujours qu'un principe étranger à la nature sensible figure en même temps comme un agent dans cette nature.

C'est surtout la manière de prouver ce qu'on appelle la spiritualité de l'âme qui contredit la prétention d'en faire une puissance naturelle et qui contredit par conséquent le sentiment de la réalité. Si je me sens indivisible, comme on me l'affirme, et si ce sentiment m'instruit de ma véritable essence, je me sens indépendamment du corps, ainsi que le voulait Descartes, je me sens libre, par conséquent, de tout rapport avec le corps. Je ne suis donc rien pour le corps, et le corps n'est rien pour moi. On se soustrait à ces conclusions en imposant silence à la dialectique ; il y a des phrases exprès pour cela. Mais la force d'expansion d'une école réduite à de tels expédients ne saurait être considérable.

Que signifie d'ailleurs cette simplicité de l'âme, en dehors du système des monades, comme fait d'expérience psychologique? Je suis peut-être dépourvu des aptitudes nécessaires pour m'observer, mais certainement si je suis simple, je n'en sais rien et je ne perçois pas mon indivisibilité[2]. Hélas, je me croirais bien plutôt double, et je me sens trop souvent divisé, déchiré même, ce qui n'est pas trop compatible avec la simplicité absolue,

[1] Victor Cousin, *Histoire générale de la Philosophie*, p. 492.

[2] Consulter sur cette question H. de Madiis, *Recherches sur le plan de la création et la structure de l'âme*. Paris, chez Grassart, et Strasbourg, chez Veuve Berger-Levrault et fils.

quelle que soit la liberté du langage métaphysique, car la métaphore elle-même a besoin d'explication.

Dira-t-on que les rapports de l'âme et du corps sont un mystère? Va pour le mystère! Je ne serais pas trop fâché que la philosophie en reconnût. Je m'étonne pourtant que l'impossibilité de s'expliquer un fait qui remplit la vie entière n'ébranle point sa confiance dans les preuves d'une théorie d'où cette impossibilité résulte. Je ne puis m'empêcher de croire que ces preuves du dualisme des substances et de l'absolue simplicité de l'âme sont acceptées avec un peu d'indulgence, pour l'amour du dogme de la vie à venir qu'elles ont charge de supporter. Mais n'y a-t-il pas d'autres raisons à alléguer pour croire à la vie à venir, et de meilleures? Mais l'esprit humain, pour parler la langue éclectique, ne se croit-il pas immortel avant d'avoir entendu parler de la simplicité de l'âme? N'est-il pas évident que la théorie qui transforme en impossibilité logique le fait normal de la vie se présentera constamment comme un obstacle à l'intimité des recherches sur la vie, et qu'elle est hostile à l'analyse morale aussi bien qu'à celle des médecins? Exagérerions-nous beaucoup en disant que sur ce sujet l'enseignement orthodoxe est une tradition plus ou moins séparée de ses racines, une vérité convenue, qui rappelle assez les derniers siècles de la scolastique?

Les théories les plus autorisées du spiritualisme contemporain sur la liberté soulèvent aussi bien des questions. Il possède une doctrine arrêtée sur la liberté divine, une autre doctrine arrêtée sur la liberté humaine, et ces deux libertés nous semblent ne pas s'arranger du tout.

En théologie, on l'a déjà vu, l'école de Cousin suit Leibnitz et saint Thomas contre Descartes. Cédant sans lutte à l'anthropomorphisme naïf qui a fait la popularité de ces théories, suivant d'ailleurs d'instinct la tradition métaphysique du rationalisme, elle subordonne la volonté de Dieu à son intelligence. Elle sait exactement ce que Dieu peut faire et ce qu'il ne peut pas. Peut-être ces penseurs n'affirment-ils plus que leur raison soit la raison divine, néanmoins ils tiennent pour évident que Dieu ne saurait agir contrairement à leur raison. Dieu ne produit pas le bien, il le constate; dès lors il est obligé de le réaliser. Les vérités éternelles sont en lui, mais indépendamment de lui, et gouvernent sa volonté. Dieu n'a donc pas la liberté de choix, car il ne pourrait choisir qu'entre le meilleur et le pire, ce qui est inadmissible : Dieu veut toujours le meilleur. La liberté de Dieu se confond avec la nécessité de sa nature, et comme l'existence du monde est préférable au contraire, l'existence du

monde, ou si l'on tient à ce mot qui ne dit plus grand'chose, la création du monde résulte nécessairement de la nature divine : Dieu étant donné, le monde est donné. Entre cette théorie et le panthéisme qu'on redoute, nous ne voyons qu'une distinction verbale qui témoigne des intentions de ses auteurs, sans rien changer aux rapports réels. Mais le panthéisme pourrait être vrai, nous ne prenons pas plus pour raisons des épithètes que des moines, et nous ne tirons aucune conclusion de celle-là. Nous ne voulons pas même dire que si la nature des choses était au-dessus de Dieu, la nature des choses serait le vrai Dieu, tandis que la personne divine descendrait au second rang. Nous savons à peu près ce qu'on nous répondrait. Bien moins encore opposerons-nous que si la justice et la charité, qui sont des vertus chez l'homme, sont en Dieu des attributs, l'idée que nous nous formons de Dieu cesse d'être une idée morale et ne nous permet plus de soutenir un rapport moral avec lui. Nous scandaliserions beaucoup de monde, et quelqu'un nous accuserait peut-être de prêcher nos propres vues. Je ne comprends pas, il est vrai, comment on peut éprouver de la reconnaissance envers un être qui ne pouvait pas nous refuser ses bienfaits; je ne comprends pas comment la bonté morale peut être une nature déterminée, et je vois que chez nous la soi-disant bonté de nature n'est pas une vraie bonté; je ne comprends rien de moral hors du devoir et de la grâce, qui l'un et l'autre supposent également la liberté de choix ; mais tout cela peut tenir à quelque infirmité de mon esprit, et je ne veux interroger le spiritualisme qu'au point de vue de sa consistance.

Comparons donc à la théologie que je viens de rappeler les théories qu'il expose sur la liberté humaine. Ici le point de départ est fourni par la conscience, et la conscience affirme la liberté de choix. On l'affirme avec la conscience, mais peut-être un peu différemment. N'est-ce pas l'exagérer et la compromettre que de dire que la liberté se décide indépendamment de tous les motifs, et qu'elle est toujours intègre, absolue lorsqu'elle existe? L'observation ne nous montre-t-elle pas dans la force de caractère un degré supérieur de liberté? Ne parle-t-on pas de fortifier la volonté, et qu'est-ce que fortifier la volonté, sinon de la rendre plus libre? Mais voyant comment nos résolutions nous sont suggérées par des motifs que l'intelligence apprécie, on s'est dit : Si la volonté n'était pas absolue, elle ne pourrait pas se prononcer contre tous les motifs. Et si la liberté ne peut pas se prononcer contre tous les motifs, la délibération ne donne pas la preuve de la liberté, c'est simplement une comparaison que l'intelligence institue; la volonté suit le motif le plus puis-

sant, du moment qu'il est découvert; la décision exprime le résultat d'une opération d'arithmétique, la volonté est essentiellement déterminée, et l'apparente liberté de choix se ramène par l'analyse à l'imperfection d'une intelligence qui hésite, et parfois se trompe dans le choix de la route à suivre. Ce résultat contrariait la thèse auparavant admise, suivant laquelle nous trouvons dans la délibération la preuve immédiate et irrécusable de la liberté de choix; il répugnait à une école instruite par Maine de Biran à placer dans la volonté la réalité de la personne. Pour éviter ces inconvénients, et les inconvénients plus graves encore apparemment, qui résulteraient de l'admission d'une liberté plus ou moins parfaite, on est allé jusqu'à dire que dans le cas d'une tentation un peu vive, le corps agit tout seul, tandis que la liberté proteste, se réserve, et subsiste intégralement[1].

Ainsi le libre arbitre commande dans l'homme, et la sagesse commande en Dieu; la volonté fait l'essence de l'homme, et l'intelligence l'essence de Dieu. Cependant, nous ne formons notre idée de Dieu que par la considération de l'homme. Ces premiers résultats nous semblent jurer un peu, et nous craignons d'avoir mal compris.

Mais voici qui nous embarrasse encore davantage. Et d'abord, si la liberté et la nécessité se concilient en Dieu, comme le spiritualisme l'enseigne (nous ne méconnaissons ni le poids des autorités, ni la grandeur des intérêts intellectuels qui recommandent cette doctrine), si Dieu est libre par la nécessité même de sa perfection, s'il est réellement et souverainement libre, alors même que l'idée d'un choix répugne à son essence; si, d'autre part, l'homme est libre aussi, — il s'ensuit nécessairement que la faculté de choisir constitue une imperfection inhérente à la liberté humaine : autrement les deux libertés n'auraient rien de commun entre elles, et l'emploi du même mot pour les désigner serait non-seulement vicieux — il l'est déjà — mais entièrement inadmissible et inexplicable. Le libre arbitre est une imperfection de l'humanité; c'est bien à cela que tend cette analyse de M. Cousin, suivant laquelle le libre arbitre disparaîtrait avec la délibération qui en est le signe. Mais si le libre arbitre est une imperfection, comment constitue-t-il une grandeur absolue, qui n'est susceptible ni d'accroissement, ni de diminution? Le spiritualisme entend-il mieux que nous ce que c'est qu'une imperfection absolue? Et plus généralement, lui convient-il d'affirmer que le libre arbitre est une imperfection?

[1] *Manuel de Philosophie*, de MM. Jules Simon. Saisset et Jaques, seconde édition, p. 168.

La même difficulté se présente sous un autre aspect : les spiritualistes suivent saint Thomas en théologie, tandis que sur l'homme, ils nous semblent se rapprocher des opinions de Scot. Ils ont épousé la théodicée de Leibnitz, mais en écartant le système des monades et de l'harmonie préétablie, qui sert de base à cette théodicée dans l'esprit de son auteur. Il en résulte un peu d'obscurité. Duns Scot, après avoir constaté le libre arbitre de l'homme en conclut le libre arbitre de Dieu, et comme il n'y a rien au-dessus de Dieu, ce libre arbitre est absolu. Le Créateur n'agit pas à la façon d'un homme qui cherche à réaliser un idéal fondé sur une nature des choses existant indépendamment de lui, les idées et les lois des choses ont aussi bien que l'existence réelle leur raison d'être en Dieu, dont la volonté forme l'essence. Cela ne veut pas dire que nous ne soyons sûrs de rien, puisqu'à chaque instant Dieu peut changer ses décrets, et transformer le vice en vertu. L'objection vient de cet anthropomorphisme que le sorbonniste du treizième siècle s'efforçait d'extirper et qui prévaut chez les sorbonnistes du dix-neuvième. Avant que V. Cousin eût placé le temps au nombre des conceptions rationnelles, la philosophie ne parlait pas de changement en Dieu. Descartes insiste également sur l'immutabilité de Dieu et sur l'absolue liberté des décrets divins; et l'on comprenait sans trop de difficulté, même avant Copernic, comment l'immutabilité divine nous paraît se mouvoir suivant la différence des positions que nous occupons nous-mêmes vis-à-vis d'elle. Mais enfin, pour des raisons analogues peut-être à celles qui de nos jours ont fait chercher le fond de la personnalité humaine dans la volonté, Scot voyait dans la volonté de Dieu sa divinité, et lui soumettait absolument tout. Sans aller aussi loin; Schelling a cédé aux mêmes considérations. Lui aussi comprenait d'abord l'univers comme la manifestation d'un principe spirituel dont l'activité suit des lois déterminées par son essence. Mais quand le libre arbitre de l'homme eut fixé son attention, il répudia le système sur lequel il avait jeté tant d'éclat, la liberté de choix dans l'homme lui paraissant tout à fait inintelligible sans la liberté de choix en Dieu.

Il semble en effet que si l'activité de l'être parfait est une activité déterminée, elle doit l'être parfaitement, jusque dans ses conséquences extrêmes. Si la sagesse excellente de Dieu l'oblige à créer le meilleur des mondes possibles, ce monde est le meilleur tel qu'il est, et par conséquent rien de ce qui existe ne pourrait être autrement qu'il n'est sans contredire la sagesse divine. Mais cela, c'est la négation du libre arbitre chez l'homme. Affirmer ce libre arbitre, c'est affirmer que l'histoire n'est pas pré-

formée et qu'il n'y a pas un seul possible, mais plusieurs. Suivant la *Théodicée* au contraire, il n'y a qu'un seul possible véritable : savoir le meilleur. L'auteur de la *Théodicée,* dont l'œil pénétrant lisait l'avenir dans le présent, ne croyait pas au libre arbitre de l'homme, et ne songeait pas à s'en rapporter sur ce point au sentiment immédiat que nous en avons. Pour lui l'âme humaine est une monade dont toutes les modifications sont préétablies et mises d'accord dès l'éternité avec les modifications de toutes les autres. Tel est le fond permanent du système, et c'est ainsi qu'il faut entendre la théorie du meilleur monde possible pour la bien entendre. Mais placer la nécessité dans la création et le franc arbitre dans l'histoire qui la continue, affirmer qu'une cause agissant d'une manière absolument déterminée, puisqu'elle est déterminée par un attribut absolu, aboutit néanmoins à l'indéterminé, cela nous semble incompatible avec la première loi de l'esprit humain. La manière dont le spiritualisme entend *a priori* la liberté divine ne contredit-elle pas son point de vue empirique sur la liberté humaine? Tous ceux qui ne cherchent pas dans la philosophie une simple énumération d'articles de foi, mais une explication des choses, sont intéressés à savoir comment on lève cette difficulté.

Nous nous sommes borné à comparer quelques thèses de l'école entre elles, l'espace nous manque pour les comparer aux faits. Négligeant à regret des questions qui surgissent en foule, notamment sur ce sujet de la liberté humaine, nous ne toucherons qu'un seul point, dont chacun saisit aisément l'importance, c'est la condition de l'humanité dans le monde.

L'optimisme n'est pas une solution, c'est un cadre, c'est la condition obligée de toutes les solutions possibles. Le monde réel, pris dans sa totalité, est nécessairement le meilleur possible s'il y a un Dieu, et peut-être même s'il n'y en a pas. Ce n'est pas là que gît la question, et des arguments tels que celui-ci : « le monde est bien fait puisqu'il dure » ne contribuent guère à l'éclairer. Le point est d'entendre comment ce monde est le meilleur, c'est-à-dire de comprendre ce monde. Le théisme moderne nous en fournit-il les moyens? Y voit-on plus clair lorsqu'on a dit : « les hommes sont nécessairement imparfaits parce qu'ils sont des êtres finis. Ceux qui auront souffert ici-bas sans leur faute en seront indemnisés dans une autre vie, et ceux qui n'ont pas mérité leur bonheur sur la terre recevront plus tard leur châtiment? » Pour la philosophie, il y aurait des problèmes plus généraux, et peut-être plus pressants encore que celui des rétributions futures. D'où vient la fatalité des lois naturelles? D'où vient le mal moral : de l'imperfection inhérente à la créa-

ture, ou bien de sa liberté? Mais si l'on presse un peu la conséquence des doctrines que nous avons résumées, on voit que la liberté morale serait elle-même une imperfection. Les misères imméritées, s'il y en a de telles, les souffrances des justes, s'il est des justes, recevront plus tard des compensations. Je le crois, et la difficulté ne subsiste pas moins à mes yeux, car si ces maux sont vraiment des maux, le bonheur à venir ne leur enlève point ce caractère. Ils ne devraient pas être et ils sont. Les expliquer comme on l'a fait quelquefois, par la nécessité physique, est une amère dérision, puisque c'est précisément cette nécessité qui est en cause. D'ailleurs, si les maux du présent sont un effet nécessaire de l'imperfection des êtres finis, de telle sorte qu'il fallut choisir entre créer le monde avec ces maux, ou ne point créer du tout, ces maux se reproduiront inévitablement dans toute autre existence et la justice ne viendra jamais. Comment l'espérance religieuse d'un règne où la justice habitera s'accorde-t-elle avec la théorie métaphysique d'après laquelle l'injustice dans le monde actuel est la conséquence inévitable de l'existence des êtres finis?

Poursuivons : la responsabilité, suivant l'école, est rigoureusement individuelle. Comment expliquer alors l'étroite solidarité qui marie nos destinées et qui de proche en proche embrasse toute l'humanité pour l'unir à la nature entière? Pour pouvoir écarter ce fait, il faudrait faire abstraction de l'histoire, de la physique, de la statistique, de l'économie, il faudrait absolument détourner ses regards du monde, pour s'absorber dans la contemplation de son *moi*, et d'un *moi* privé de cœur. Aussi ne contestera-t-on probablement pas le phénomène, une fois qu'il est signalé. On se rabattra sur cette vie future, assez faiblement démontrée, et qui, du moment où l'on y cherche des compensations et des garanties, ressemble au surnaturel comme deux gouttes d'eau, bien qu'elle soit restée au *Credo* de Jean-Jacques et de Brissot, de M. Jules Simon et de M. Pécault. Cette réponse insuffisante atténuerait pourtant un peu la difficulté, si la solidarité que l'expérience nous fait constater n'était que la solidarité passive de l'abondance ou de la disette, du bien-être et de la douleur. Mais l'expérience nous enseigne tout aussi clairement que nous sommes solidaires dans nos opinions, dans nos sentiments et dans nos actes. Le docteur néo-cartésien le plus décidé sur l'inaltérable intégrité de la liberté humaine admettra, s'il est juré, les circonstances atténuantes de faiblesse et provocation, aussi bien que son voisin le bonnetier qui n'a jamais entendu parler de l'ontologie du sens commun. Et cependant qu'il s'en faut que sur ce point la justice humaine soit la justice, dans son ignorance des causes, dans ses préoccupations

d'intérêt social, auxquelles elle ne peut ni ne doit se soustraire ! La tradition de la famille et du pays forme l'ensemble de nos opinions sur toutes choses. L'athéisme et la dévotion, la friponnerie et la probité s'enseignent et se transmettent également. Tout devient article de foi, tout devient point d'honneur. Le nombre des individus susceptibles de réagir sur l'opinion qu'ils reçoivent n'est qu'une imperceptible minorité dans l'espèce, et cette réaction ne s'étend chez les plus favorisés, qu'à une minime partie de leurs croyances traditionnelles. Le bimane a du mouton dans sa nature aussi bien que du loup; le peuple né malin lui-même ne fait pas exception à la règle. Nous savons tel positiviste, et des plus distingués, qui manifestement est positiviste par l'effet de son naturel religieux, et qui né sous d'autres constellations, nourri d'un autre lait, serait aujourd'hui un moine célèbre par sa piété. — J'ai parlé du naturel : contestera-t-on le naturel ? et le naturel ne vient-il pas de la nature, de la naissance, du sang ? N'héritons-nous pas des inclinations paternelles encore plus sûrement que des croyances et des règles de conduite ? Ainsi l'individu agit librement, mais sous la pression d'instincts, d'appétits et de passions qu'il tient de la race, dirigé par des opinions et par des maximes qu'il doit au milieu, sous l'empire de nécessités impérieuses qu'il n'a pas créées. Son libre arbitre n'est qu'un facteur, une cause concomitante de son action quelle qu'elle soit, de concert avec le libre arbitre des morts et des vivants dont les actes ont contribué à le faire ce qu'il est. Ainsi de fait et sous des formes que l'esprit le moins délié peut apercevoir, je suis partiellement responsable d'actions commises par d'autres hommes, comme d'autres hommes sont partiellement responsables de mes actions. D'où le penseur infère sans peine, avec une complète évidence, que de proche en proche, la responsabilité morale, traversant les siècles et les continents, s'étend à l'humanité tout entière. C'est le résultat d'un simple calcul. Le calcul, s'appliquant à l'observation des faits particuliers, nous fournit toutes les lois connues de la nature, qui sont les vrais faits scientifiques. La solidarité morale est un fait, et tous les arguments *a priori* n'y peuvent rien. Quelle est la position de la théodicée rationaliste en regard de ce fait ? Le reconnaît-elle ? En tient-elle compte ? En rend-elle compte ? Le nie-t-elle, et lui réussit-il d'expliquer la condition humaine en l'écartant ? Ou bien se borne-t-elle encore à détourner les yeux de ce fait fâcheux, d'une importance apparemment secondaire, et qui n'est pas inscrit au catalogue des vérités acquises, parce qu'il n'est pas constaté dans les écrits de ses auteurs considérables ?

Il y a dans le monde une théorie qui, prenant la question du mal dans son ensemble et non sous un aspect particulier, l'envisageant dans ses rapports avec le grand fait de la solidarité humaine, le grand fait du progrès, et la grande loi de la charité, l'explique par un accident commun à l'espèce entière, mais par un accident réparable, que Dieu a permis parce qu'il est réparable, et qui démontre à la fois l'unité de l'homme et sa liberté. Ce système est un optimisme aussi. Plus conforme à l'idée d'un Dieu personnel que le premier, il semble plus satisfaisant, en ce qu'il ne fait pas de l'idéal une chimère, ni d'un meilleur avenir une contradiction. Il paraît surtout mieux adapté aux phénomènes de la vie réelle; mais, comme toute autre théorie, il est astreint sans doute à se justifier complétement devant la raison et devant les faits. Nous ne le proposerions pas autrement, si nous songions à le proposer. Mais aujourd'hui, nous ne proposons rien; nous questionnons. Nous ignorons si le spiritualisme répondra.

En attendant les lumières qui nous manquent, et sans étendre à d'autres matières cet examen déjà trop prolongé, nous résumerons notre sentiment sur les points déjà touchés en disant :

Que le dualisme cartésien, sans une explication satisfaisante des rapports de l'âme et du corps, est à nos yeux une croyance respectable, mais non pas une doctrine philosophique ;

Que la liberté humaine, lorsqu'on la comprend d'une manière qui contredit les lois de l'expérience et la causalité du premier principe, telle qu'on la définit soi-même, subsiste sans doute comme une croyance respectable, mais n'est pas une doctrine philosophique;

Que l'existence d'un Dieu personnel, lorsqu'on se borne à l'établir par des arguments *a priori*, sans y trouver l'explication de nous-mêmes et du monde, est une croyance respectable et n'est pas une doctrine philosophique.

Nous nous tiendrions pour honoré de presser la main aux représentants de ces opinions sur le terrain de la liberté religieuse; mais nous ne nous flattons plus de les rencontrer sur celui de la science. L'histoire nous marque avec précision l'origine des doctrines qu'ils identifient avec la raison, tout comme elle nous apprend sous quelles influences le nom de religion naturelle leur fut attribué. Cette religion forme un rameau de la tradition même au-dessus de laquelle on pense l'élever. Mais s'il y a plusieurs religions, il est bon qu'elles se combattent. Le suprême intérêt est la vérité, et la liberté l'unique méthode, non peut-être aux yeux des hommes de police, mais aux yeux des hom-

mes de foi. Nous doutons qu'il soit bon de conserver des castes dans l'humanité, et de leur assigner des croyances différentes. Nous voudrions la vérité pour tout le monde, et non pas seulement pour l'aristocratie des intelligences. Nous comprenons cependant qu'il faille user de précaution soit pour démolir, soit pour construire. Nous comprenons que l'enseignement se proportionne à la capacité des élèves; mais nous ne saurions sans quelque difficulté reconnaître le mets réservé, le pain des forts, dans un catéchisme dont on a déchiré le titre, avec quatre ou cinq feuillets sans lesquels les autres restent inintelligibles.

L'intérêt scientifique est beaucoup pour nous; cependant, il n'obscurcit pas à nos yeux l'intérêt de la morale et du bien public. Si nous soupçonnions la possibilité d'un conflit entre eux, nous aurions gardé le silence. Mais un enseignement qui se confine dans la déduction *a priori*, sans tenter sérieusement d'expliquer les faits, ou qui s'en tient à la psychologie individuelle, sans consulter la nature et l'histoire, nous paraît dangereux pour les vérités même qu'il a conservées, parce qu'il ne crée pas de convictions. L'éclectisme, qui a fini par se contenter de quelques arguments très-généraux empruntés au rationalisme des siècles passés, se présentait dans l'origine comme une science d'observation et de faits, parce qu'il savait que notre siècle ne croit qu'à l'observation. Le théisme abstrait compte encore beaucoup de fidèles sincères soit dans les Eglises, soit hors de leur sein, nous en convenons; mais il laisse les nouvelles générations aller au positivisme. Et c'est justice : le théisme abstrait représente la source de vérité la plus méconnue, l'*a priori* de la raison; il l'exprime d'une manière très-incomplète, et en l'isolant, il la compromet. Le positivisme refoule absolument cet *a priori*, qui est en nous malgré ses dires. En revanche, il traduit plus fidèlement que la philosophie opposée la figure du monde où nous vivons. Le positivisme a raison, dans ce sens qu'il rend sincèrement les apparences lorsqu'il dit « qu'en reculant à leurs der- « nières limites les plus sublimes qualités de la nature humaine, « la conception de la Providence n'a plus rien de commun avec les « fatalités rigoureuses qui font du monde ce qu'il est [1]. » Le positivisme déblaie un sol encombré par les préjugés de trente siècles. Il fait le vide, et quand le vide sera senti, le cœur et la raison, qui sont impérissables et qui ne supportent point le vide, travailleront à le remplir, les yeux fixés sur l'histoire. Malgré les points qu'ils ont en commun, le christianisme et le théisme

[1] Littré, *Paroles de Philosophie positive*, p. 18.

abstrait ne sauraient s'entendre, parce qu'ils ont sur les mêmes questions des théories contraires. Leur alliance ne serait que la manœuvre d'une diplomatie mensongère. Le christianisme et le positivisme, en revanche, qui semblent différer bien davantage, n'ont aucun besoin d'alliance et ne se contredisent point. Pour établir leur accord, il suffirait au christianisme de sacrifier une bonne fois la prétention contradictoire de démontrer scientifiquement des doctrines dont l'admission doit être une adhésion libre du cœur pour avoir du prix à ses propres yeux. Il suffirait au positivisme de renoncer à combattre et à décrier des croyances étrangères au domaine qu'il a circonscrit pour la science, et dont l'objet appartient à une sphère en faveur de laquelle il stipule lui-même la liberté des opinions particulières. Pour se respecter mutuellement, il suffirait à chacun d'eux de s'entendre soi-même, et de rester conséquent à ses propres principes. Nous parlons des principes, et non des passions, sans oublier néanmoins que les passions l'emportent communément sur les principes, et sont merveilleusement habiles à les obscurcir. La secte positiviste en offre un frappant exemple. Ceci répond aux reproches qu'on pourrait nous adresser de tirer sur des alliés naturels, et d'argumenter au profit du scepticisme.

Au reste, nous n'avons qu'un seul intérêt, l'intérêt de la vérité, qui ne comporte aucune alliance, parce qu'elle ne supporte aucun alliage. C'est bien assez du tort que lui font nos erreurs involontaires, sans la compromettre par de basses concessions et par de puériles réticences.

Aux yeux des spiritualistes encore nombreux qui sont restés fidèles à la direction de Victor Cousin, la philosophie est une science faite; ils la cherchent dans les livres, dans le passé. Ils parlent couramment de vérités acquises; et dans ce pays-là, des vérités acquises ressemblent fort à des vérités convenues. Cette attitude, qu'on croit prudente, nous semble pleine de dangers. Plus cartésien que les cartésiens de l'école, nous croyons que le doute philosophique doit recommencer et s'achever dans chaque esprit, parce que si la philosophie n'explique rien, elle n'est rien, et que la vérité d'une solution partielle ne peut s'établir que par son harmonie avec l'ensemble de la vérité. Non, la philosophie n'est pas faite; c'est le commentaire d'un texte qui n'est pas encore déchiffré jusqu'au bout; la nature n'a pas dit tous ses secrets; nous ne nous connaissons pas encore bien nous-mêmes, et l'histoire n'est pas achevée. En philosophie, chaque point nouveau gagné oblige à revoir le tout, parce que la philosophie est une. Un dogmatisme sérieux s'avouerait que l'achèvement de la philosophie introduirait l'humanité dans une ère

nouvelle et définitive, dont nous ne pouvons rien dire, sinon que nous paraissons en être excessivement éloignés. Si la philosophie est faite, elle n'est plus à faire; elle n'offre plus d'aliment à l'âpre activité de la pensée. L'esprit humain n'a plus rien à trouver en elle; il a raison de s'en détourner. Si la philosophie est faite, c'est l'état actuel des esprits et des institutions qui caractérise l'époque définitive et normale Ne médisons plus de son matérialisme béotien, et ne mêlons plus de réserves à notre gratitude envers la paix de César; car enfin, si nous possédons la vérité, si nous la possédons depuis longtemps, elle doit avoir produit son légitime effet sur la pensée et sur la société, qui est l'ouvrage de la pensée. Et s'il n'y a plus de vérité à chercher, que peut-on mieux faire, sinon de spéculer et de s'amuser? Je ne crois pas déclamer. Ces considérations serrent la réalité des choses de plus près qu'il ne semble. Le nombre des esprits inventifs est très-petit, je le sais. Et quand on n'aurait pas interdit au présent l'invention, réservée aux siècles classiques, quand la routine, s'armant d'une dédaigneuse supériorité, ne s'appliquerait pas à la discréditer, quand toutes les avenues seraient moins soigneusement gardées, l'invasion du génie ne nous mettrait pas en péril. Mais si la pensée était tenue en estime, si la critique était sérieuse, approfondie; si l'espoir était debout, si la colonne sombre ou lumineuse marchait devant nous, les opinions d'un cercle très-restreint se répandraient pourtant de proche en proche. Cet effet se produit toujours lorsqu'il y a des convictions vivantes. L'esprit français n'est jamais insensible aux idées; l'histoire de la France en offre mainte preuve, et s'il paraît changé sous ce rapport, la manière dont ses intérêts intellectuels ont été compris et servis entre certainement pour une grande part dans ce résultat, que nous n'acceptons pas comme définitif. L'action d'un élément idéal, l'amour du vrai, et pour tout résumer en un mot, le sérieux dans les régions supérieures de la littérature et de la société, exerceraient leur influence sur les romans et sur les journaux, sur les théâtres, sur les conversations. L'atmosphère morale entière en serait rafraîchie. Mais l'air vivifiant, c'est l'air qui circule. La rivière entraîne les miasmes qu'engendre le marais. L'effet salubre d'une philosophie qui s'élabore, vous l'attendrez en vain d'une philosophie toute faite. Le conservatisme ne conserve rien. Descartes lui-même ne l'a-t-il pas dit : « La conservation est une création perpétuelle. » L'étoile philosophique de l'éclectisme n'était qu'un feu follet; chacun le sait, et plusieurs qui, hier, parlaient autrement, en conviennent aujourd'hui. Elle nous a promenés trop longtemps dans les fondrières. Remettons-nous donc en marche, et cherchons la phi-

losophie où elle est, dans la nature et dans l'histoire, dans la pensée et dans le cœur.

Mais déjà la littérature philosophique, et même l'enseignement officiel changent d'aspect; notre vœu commence à s'accomplir. Plusieurs n'ont accepté que sous le bénéfice d'un scrupuleux inventaire cette succession que nous voudrions voir répudiée. M. Bouiller a formulé depuis longtemps ses dissidences; les réserves de M. Janet avaient une portée trop sérieuse pour qu'il fût engagé par la louange qu'il décernait naguère à son illustre prédécesseur, et qu'il nous semble avoir retirée. MM. Lemoine, Lachelier, Tissot, Charles, et bien d'autres professeurs, pour ne citer que ceux-là, cherchent leurs doctrines dans l'expérience plutôt que dans les programmes et dans les textes classiques de philosophie. La poussière tombe; on se convainc que le mérite philosophique ne tient pas à l'éclat du style, et la pensée sincère, ferme, conséquente de Maine de Biran reprend son autorité légitime. Espérons qu'on étudie Maine de Biran tout entier, et que les raisons du changement dont témoignent ses *OEuvres inédites* seront équitablement jugées.

Mais l'auteur le plus excellent ne vaut pas la nature, et le symptôme le plus réjouissant du mouvement actuel des esprits, c'est le retour à la nature. Celui qui pèse pour son compte personnel le poids des problèmes, celui qui les a sentis surgir dans son propre cœur ne se repose pas aisément sur des solutions toutes faites. L'opinion que la philosophie est dans les livres ne trouverait plus beaucoup de défenseurs. La dispersion, l'indépendance des opinions, l'individualisme, tels sont peut-être les traits véritables d'un présent qui s'élabore, et qui n'est pas encore sorti du demi-jour. L'ennemi que nous combattons a déjà commencé sa retraite; mais il est encore très-puissant par sa position légale et par l'effet des préjugés du public. Il faut absolument rompre avec ce passé; il faut faire comprendre que la philosophie n'est pas une secte, mais une recherche. Il faut avouer au public qu'il n'y a rien de fait en philosophie, et que la méthode même est en question. Autrement, les malentendus se perpétueront, et l'essor de la pensée en restera paralysé.

La position est difficile. Comment atteindre à cette liberté parfaite dont la science a besoin, et qui seule peut assurer les victoires de la vérité, dans un pays où l'enseignement est exclusivement une fonction de l'Etat? Le gouvernement est responsable de ce qu'il fait enseigner; il faut qu'il ait un programme, et ce programme se réglera conformément aux exigences de la poli-